SOCIOLOGÍA Y CULTURA
Pierre Bourdieu

Traducción:
Martha Pou

Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
México, D. F.

Los noventa

Pone al alcance de los lectores una colección con los más variados temas de las ciencias sociales. Mediante la publicación de un libro semanal, esta serie proporciona un amplio espectro del pensamiento crítico de nuestro tiempo.

Sociología y cultura

Titulo original en francés: *Questions de sociologie*

Traducción : Martha Pou
De la edición de Les editions de Minuit, París, 1984.

© 1984, Les Editions de Minuit

D. R. © 1990 por EDITORIAL GRIJALBO, S.A.
Calzada San Bartolo Naucalpan núm. 282
Argentina Poniente 11230
Miguel Hidalgo, México, D. F.

Primera edición de la colección Los noventa

Coedición: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Editorial Grijalbo, S. A.

La presentación y disposición en conjunto y de cada página de SOCIOLOGÍA Y CULTURA, son propiedad del editor, queda estrictamente prohibida la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier sistema o método electrónico, incluso el fotocopiado, sin autorización escrita del editor.

ISBN 968-419-825-6

IMPRESO EN MÉXICO

Esta obra se terminó de imprimir en el mes de febrero de 1990 en los Talleres Gráficos de la Nación. Se tiraron 17,000 ejemplares más sobrantes para reposición.

ÍNDICE

PRÓLOGO

No quisiera que un largo preámbulo escrito precediera los textos que aquí se reproducen y que son todas transcripciones de *discursos orales dirigidos a gente que no es especialista.* Sin embargo, creo que es necesario expresar al menos por qué me pareció útil y legitimo ofrecer así, con una forma más *fácil,* aunque también más imperfecta, las exposiciones que para algunos lectores tratan temas que ya he considerado de manera sin duda más rigurosa y completa.[1]

La sociología difiere de las demás ciencias al menos en un aspecto: se le exige una accesibilidad que no se pide a la física o aún a la semiológica o la filosofía. El lamentar la oscuridad es quizá una forma de expresar que uno quisiera comprender, o estar seguro de comprender, cosas de las que presiente que merecen la pena comprenderse. De cualquier manera, no hay un campo donde el "poder de los expertos" y el monopolio de la "competencia" sea más peligroso e intolerable. La sociología no merecería una sola hora de esfuerzo si fuera un saber de especialista reservado a especialistas.

No debería señalar que ninguna ciencia compromete intereses sociales de manera tan evidente como la sociología. Esto es lo que crea la dificultad particular tanto de la producción como de la transmisión del discurso científico. La sociología afecta intereses que pueden ser vitales. No se puede contar con los patrones, los obispos o los periodistas para alabar el carácter científico de los estudios que revelan los fundamentos ocultos de su dominio, ni para trabajar en la divulgación de los resultados. Aquellos que se dejan impresionar por los certificados de cientificidad que se complacen en atribuir los Poderes (temporales o espirituales) deben saber que, en la década de 1840, el industrial Grandin agradeció en la tribuna de la cámara de diputados a "los verdaderos sabios" que habían mostrado que el

[1] Y a las cuales remito en cada caso, al final del capitulo, para que, si los lectores lo desean, puedan ir más lejos.

emplear niños constituía con frecuencia un acto de generosidad. Aún tenemos a nuestros Grandin y nuestros "verdaderos sabios".

En su esfuerzo por difundir lo que ha aprendido, el sociólogo tampoco puede contar con todos aquellos cuyo oficio es producir día tras día, semana tras semana, y sobre todos los temas obligados del momento —como la "violencia", la "juventud", la "droga" o el "renacimiento de la religión"—, discursos que no son ni siquiera falsos y se convierten hoy en día en los temas que se imponen para los ensayos escolares. Sin embargo, le haría mucha falta alguna ayuda para cumplir con esta tarea. En efecto, la idea verdadera no posee una fuerza intrínseca y el propio discurso científico está atrapado en las relaciones de fuerza que revela. Además, la difusión de este discurso está sometida a las leyes de la difusión cultural que él denuncia y los poseedores de la competencia cultural necesaria para apropiárselo no son aquellos a quienes más interesa hacerlo. En suma, en su lucha contra el discurso de los altoparlantes, los políticos, ensayistas o periodistas, el discurso científico tiene todo en contra: están las dificultades y la lentitud de su elaboración, que por lo general lo hacen llegar después de la batalla; su complejidad inevitable, que desalienta a las mentes simples a prejuiciadas o, sencillamente, a los que no poseen el capital cultural necesario para descifrarlo; finalmente, está su impersonalidad abstracta, que desalienta la identificación y todas las formas de proyección gratificantes, y, sobre todo, su distancia con respecto a las ideas preconcebidas y las convicciones primarias. Solo puede conferírsele alguna fuerza real si se acumula sobre él la fuerza social que le permita imponerse. Esto puede requerir que, por una aparente contradicción, uno acepte jugar los juegos sociales cuya lógica (d)enuncia. Tratar de evocar los mecanismos de la moda intelectual en uno de sus templos, utilizar los instrumentos de la mercadotecnia intelectual para obligarlos a transmitir precisamente aquello que ocultan, en especial su propia función y la de sus usuarios, a tratar de evocar la lógica de las relaciones entre el partido comunista y los intelectuales en uno de los órganos del propio partido dirigido a los intelectuales, es una forma que trata de devolver contra el poder intelectual las armas de poder intelectual, aceptando de antemano que se sospechará un compromiso, al decir lo menos esperado, lo más improbable, lo más fuera de lugar allí donde se dice; es una forma de negarse a "predicar para los conversos", como lo hace el discurso que es tan bien recibido porque no dice a su público más que lo que él quiere oír.

INTRODUCCIÓN: LA SOCIOLOGÍA DE LA CULTURA

De: Pierre Bourdieu

Néstor Garcia Canclini

Muy pocos de los principales sociólogos, los que producen un sistema original de interpretación de la sociedad, han puesto como Bourdieu, en el centro de su trabajo, las cuestiones culturales y simbólicas. Para entender esta elección, que le ha permitido renovar la problemática teórica y el conocimiento empírico en los estudios sobre cultura, hay que tener en cuenta su peculiar inserción en el pensamiento contemporáneo.

Compartió el auge estructuralista de hace dos décadas, y produjo uno de los usos más creativos del método en el homenaje a Levi-Strauss por su 60º aniversario,[2] pero vio ese tipo de análisis como la "reconstrucción objetivista" por la que hay que pasar para acceder a interpretaciones "más completas y más complejas"[3] de los procesos sociales. Encontró en la teoría marxista esa interpretación más abarcadora, pero en los mismos años en que casi todo el marxismo francés —y buena parte del europeo— concebía su renovación intelectual como un esfuerzo hermenéutico y especulativo, althusseriano primero, gramsciano después, Bourdieu busco en investigaciones empíricas la información y el estímulo para replantear el materialismo histórico. No intentó esta renovación en las áreas declaradas estratégicas por el marxismo clásico, sino en la que la ortodoxia economicista había excluido a subvalorado: el arte, la educación, la cultura. Dentro de ellos, analizo, más que las relaciones de producción, los procesos sobre los que el marxismo menos ha dicho: los el consumo.

¿Por qué un sociólogo elige como tema de investigación la práctica de la fotografía a la asistencia a los museos?[4] ¿No hay en la vida social cuestiones más centrales, más propicias para plantearse las relaciones entre la sociología y la antropología, la articulación entre lo objetivo y lo subjetivo en el proceso de investigación, la manera en que se constituyen las experiencias de clase? Veremos más adelante que lo que un grupo social escoge como fotografiable revela qué es lo que ese grupo considera digno de ser solemnizado, como fija las conductas socialmente

---

2 Pierre Bourdieu, "La maison Kabyle ou le monde renversé", en *Echanges et communications, Mélanges offerts à Claude Levi-Strauss à l'ocassion de son 60éme anniversaire,* reunidos por Jean Pouillon y Pierre Maranda, La Haya, Mouton, 1970, pp. 739-758. Con pequeñas modificaciones fue reeditado, como apéndice, en el libro de Pierre Bourdieu, *Le senspratique,* Paris, Minuit, 1980, pp. 441-461.

3 P. Bourdieu, *Le senspratique,* p. 441.

4 P. Bourdieu y otros, *La fotografía***,** *un arte intermedio,* Mexico, Nueva Imagen, 1979; P. Bourdieu y Main Darbel, *L'amour de l'art-Les musées d'art européens et leur public,* Paris, Minuit, 1969.

aprobadas, desde qué esquemas percibe y aprecia lo real. Los objetos, lugares y personajes seleccionados, las ocasiones para fotografiar muestran el modo en que cada sector diferencia lo público de lo privado. Tales descubrimientos hacen patente que para el sociólogo no hay temas insignificantes o indignos: son precisamente estos temas los que ayudan a entender cómo en cada sociedad la jerarquía de los objetos de estudio, las estrategias del prestigio científico pueden ser cómplices del orden social.

Su manera de investigar y exponer es as cuestiones también se aparta de los hábitos académicos dominantes. ¿Cuántos autores combinan reflexiones estético-filosóficas con encuestas, estadísticas y análisis etnográficos? No es frecuente que un sociólogo dedique centenares de páginas a discutir las condiciones de cientificidad de su disciplina y a la vez procure incorporar, en el centro de su discurso, descripciones casi fenomenológicas del mundo vivido, y agregue fotos, entrevistas, fragmentos de diarios y revistas. ¿La ambición filosófica de construir el sistema total, pero con el rigor minucioso del científico? ¿Por eso se apropia de teorías divergentes —Marx, Durkheim, Weber— para explicar conjuntamente el sentido social de Proust y Levi-Strauss, de Ravel y Petula Clark, del whisky y los muebles Knoll, hasta las variantes con que diversas clases ejercen el gusto gastronómico y la cosmética femenina?

A la complejidad conceptual y expositiva de la obra de Bourdieu —y de sus colegas del Centro de Sociología Europea, coautores de varios textos— se agregan en español otros obstáculos. Falta traducir la mayor parte de sus libros, notoriamente la mejor síntesis teórico-empírica de su obra, *Le sens pratique.* El otro gran texto que sistematiza muchas de sus investigaciones, *La distinción*[5], acaba de ser traducido, una década después de su aparición en francés, y su estructura desarticulada vuelve difícil a veces seguir el hilo conductor de su teoría social. De los otros libros disponibles en nuestra lengua, *La fotografía,* si bien tiene gran interés metodológico y como análisis de esa práctica, ofrece una versión parcial de la teoría bourdieuana; *El oficio de sociólogo*[6] es importante epistemológicamente, pero no da cuenta de los aportes de Bourdieu y su grupo a la teoría de lo simbólico; en cuanto a *Los estudiantes y la cultura y la reproducción,*[7] además de circunscribirse al sistema escolar, presentan —sobre todo el segundo— la versión más rígidamente reproductivista de su teoría sociológica y en una prosa por

---

5 P. Bourdieu, *La distinction,* Paris, Minuit, 1979. La traducción fue publicada por Taurus en 1988.

6 P. Bourdieu, Jean Claude Chamboredon y Jean Claude Passeron, *El oficio de sociólogo.* Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.

7 P. Bourdieu y Jean Claude Passeron, *Los estudiantes y la cultura*, Barcelona, Labor, 1967; La reproducción- Elementos para una teoría del sistema de enseñanza, Barcelona, Laia, 1977.

momentos intransitable. Se explica la malevolencia de aquel critico sorprendido porque, siendo este libro uno de los que mejor desmontan el elitismo de la educación francesa, su comprensión parece requerir que los lectores hayan pasado primero por la Escuela Normal Superior.[8]

Los escasos títulos sobre sociología de la cultura publicados en español solo muestran una imagen resumida y fragmentaria del enorme trabajo teórico que Bourdieu ha cumplido en relación con el arte y otras formas de consumo estético, sobre la religión, la ciencia, la politica, el lenguaje. Dicen muy poco de las maneras en que organiza un material empírico denso, como discute las condiciones de obtención y exposición de los datos. *Questions de sociologie,* el libro que estamos presentando ahora en castellano bajo el título *Sociología y cultura;* reúne un conjunto de textos claves (conferencias, artículos y entrevistas) en los que el sociólogo francés sintetiza las tesis principales de sus obras, aclara sus posiciones en relación con criticas y debates suscitados por ellas, y habla de lo que generalmente los libros ocultan: como él dice, dan "el producto acabado", pero "no las operaciones". Aquí Bourdieu nos propone ingresar "en las cocinas de la ciencia".

Para cumplir mejor estos fines, con acuerdo del autor remplazamos tres capítulos de la edición francesa ("L'art de résister aux paroles", "Le sociologue en question" y "Le paradoxe du sociologue") por dos textos más recientes, que elaboran de un modo más avanzado la concepción bourdieuana sobre la sociología como ciencia y sobre las clases sociales: *La clase inaugural* que dio al ingresar al Colegio de Francia el 23 de abril de 1982, y el artículo "Espacio social y génesis de las 'clases'", publicado por la revista *Actes de la recherche en sciences sociales,* núm. 52-53, en junio de 1984.

Nuestra introducción es también un intento de situar este libro en la perspectiva general de la obra de Bourdieu, especialmente en relación con los textos teóricos y de sociología de la cultura no traducidos al español. Asimismo, proponemos algunas preguntas polémicas acerca de la utilización de este autor en la práctica sociológica y antropológica de América Latina.[9]

¿Un marxismo weberiano?

---

8 A. Prost, "Une sociologie stérile: La reproduction". *Esprit,* diciembre de 1970, p. 861.

9 Una primera versión de este trabajo la publicamos bajo el título *Desigualdad cultural y poder simbólico. La sociología de Pierre Bourdieu,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Cuaderno de Trabajo núm. 1, 1986.

Como muchos estudios basados en encuestas, los que Bourdieu dirigió sobre la educación francesa y sobre el público de museos comienzan registrando con rigor estadístico lo que todos ya saben: la asistencia a los museos aumenta a medida que ascendemos de nivel económico y escolar, las posibilidades de acceso y de éxito en la escuela crecen según la posición de clase que se ocupa y las precondiciones recibidas de la formación familiar. Por supuesto, la conclusión de estos datos será obvia: "El acceso a las obras culturales es privilegio de la clase cultivada".[10] Bourdieu usa las encuestas para elaborar una problemática que no surge de las cifras. Desde sus primeras investigaciones en Argelia, desde esos estudios sobre la escuela y el museo, trató de construir una teoría multi-determinada de las relaciones sociales. Busco información empírica para no reincidir en las especulaciones estético-filosóficas sobre el gusto ni en las afirmaciones meramente doctrinarias con que casi todo el marxismo vincula lo económico y lo simbólico, pero a la vez sometió los dates a un trabajo epistemológico capaz de llevarlos a conclusiones menos superficiales que las que suelen recolectar los estudios de la opinión pública y de mercado.

"La opinión pública no existe" se titula una conferencia suya en 1972, incluida en este volumen, en la cual discute metodológicamente las encuestas que pretenden encontrar el sentido que los mensajes tienen para los receptores a través de la sola adición de opiniones individuales. Lo que ocurre con el público en un cierto memento, dijo, es resultado "de un sistema de fuerzas, de tensiones, y no hay nada más inadecuado para representar el estado de la opinión que un porcentaje".[11] Las encuestas y las estadísticas son necesarias para evitar las reflexiones impresionistas o la aplicación mecánica de principios derivados de "la estructura del modo de producción" o de "la lucha de clases". Pero a la vez, para evitar la sacralización empírica de los dates, que suele reducir las investigaciones a una confirmación de nuestra "sociología espontánea", hay que situar la información empírica en una teoría del sistema social y de las condiciones en que se produce su conocimiento.[12]

Podríamos decirlo de un modo aparentemente paradójico: si bien la obra de Bourdieu es una sociología de la cultura, sus problemas básicos no son "culturales". Las preguntas que originan sus investigaciones no son: ¿cómo es el público de los museos? o ¿cómo funcionan las relaciones pedagógicas dentro de la escuela? Cuando estudia estos problemas está tratando de explicar otros,

---

10 Pierre Bourdieu y Alain Darbel, L 'amour de l'art - Les musées d'art européens et leur public, p. 69.

11 Pierre Bourdieu, "L'opinion publique n'existe-pas", en *Questions de sociologie,* Paris, Minuit, 1980, p. 224.

12 Argumenta esta posición epistemológica a lo largo de todo su trabajo, pero los textos en donde la desarrolla son *El oficio del sociólogo, y* su *Leçon inaugurale,* Paris, Colegio de Francia, Cátedra de Sociología, 1982 (se incluye en este volumen).

aquellos desde los cuales la cultura se vuelve fundamental para entender las relaciones y las diferencias sociales. Cabe aplicar a Bourdieu lo que él afirma de la sociología de la religión de Weber: su mérito consiste en haber comprendido que la sociología de la cultura "era un capítulo, y no el menor, de la sociología del poder", y haber visto en las estructuras simbólicas, más que una forma particular de poder, "una dimensión de todo poder, es decir, otro nombre de la legitimidad, producto del reconocimiento, del desconocimiento, de la creencia en virtud de la cual las personas que ejercen la autoridad son dotadas de prestigio".[13]

Las preguntas fundadoras de casi todos sus trabajos, aunque nunca las enuncia expresamente, son dos:

1. ¿Cómo están estructuradas —económica y simbólicamente— la reproducción y la diferenciación social?
2. ¿Cómo se articulan lo económico y lo simbólico en los procesos de reproducción, diferenciación y construcción del poder?

Para responderlas, Bourdieu retoma dos ideas centrales del marxismo: que la sociedad está estructurada en clases sociales y que las relaciones entre las clases son relaciones de lucha. Sin embargo, su teoría social incorpora otras corrientes dedicadas a estudiar los sistemas simbólicos y las relaciones de poder. Por esto, y por su propio trabajo de investigación empírica y reelaboración teórica, su relación con el marxismo es polémica al menos en cuatro puntos:

a) *Los vínculos entre producción, circulación y consumo.* Aunque algunos textos teóricos del marxismo, empezando por la *Introducción general a la crítica de la economía politica,* proponen una interacción dialéctica entre los tres términos, sus análisis del capitalismo se han centrada en la producción. En los últimos quince años algunos sociólogos marxistas, especialmente los dedicados a la cuestión urbana, tratan de teorizar el consumo e investigar sus estructuras, pero sus trabajos se ven limitados por seguir subordinándolo a la producción: lo ven únicamente como un lugar necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo y la expansión del capital. Al no reconocer que el consumo es también un espacio decisivo para la constitución de las clases y la organización de sus diferencias, y que en el capitalismo contemporáneo adquiere una relativa autonomía, no logran ofrecer más que versiones remodeladas

13 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique,* pp. 243-244.

del economicismo productivista tradicional en el materialismo histórico.[14] Bourdieu no desconoce la importancia de la producción, pero sus investigaciones se extienden preferentemente sobre el consumo. Las clases se diferencian para él, igual que en el marxismo, por su relación con la producción, por la propiedad de ciertos bienes, pero también por el aspecto simbólico del consumo, a sea por la manera de usar los bienes transmutándolos en signos.[15]

b) *La teoría del valor trabajo.* Una gran parte de los análisis de Bourdieu sobre la constitución social del valor se ocupa de procesos que restringen al mercado y al consumo: la escasez de los bienes, su apropiación diferencial por las distintas clases y las estrategias de distinción que elaboran al usarlos. Cuando desarrolla una concepción más estructural sobre la formación del valor a propósito del "proceso de producción" del arte, dice que no debe entendérselo como la suma del Costa de producción, la materia prima y el tiempo de trabajo del pintor: la fuente del valor no reside en lo que hace el artista, ni en como lo hace, ni en la decisión del marchante a la influencia de tal galería; "es en el campo de producción, como sistema de relaciones objetivas entre estos agentes o estas instituciones y lugar de luchas por el monopolio del poder de consagración, donde se engendran continuamente el valor de las obras y la creencia en este valor".[16]

c) *La articulación entre lo económico y lo simbólico*. Para Bourdieu las relaciones económicas entre las clases son fundamentales, pero siempre en relación con las otras formas de poder (simbólico) que contribuyen a la reproducción y la diferenciación social. La clase dominante puede imponerse en el plano económico, y reproducir esa dominación, si al mismo tiempo logra hegemonizar el campo cultural. En la reproducción definió la formación social como "un sistema de relaciones de fuerza y de sentido entre los grupos y las clases".[17]

d) *La determinación en última instancia y el concepto de clase social*. Puesto que son indisociables lo económico y lo simbólico, la fuerza y el sentido, es imposible que uno de esos elementos se sustraiga de la unidad social y

---

[14] Véase, por ejemplo, los textos de Jean-Pierre Terrail, Edmond Preteceille y Patrice Grevet en el libro *Necesidades y consumo en la sociedad capitalista actual,* México, Grijalbo, 1977.

[15] Así lo dice desde sus primeros textos, por ejemplo en "Condición de clase *y* posición de clase", publicado en 1966 en los *Archives européennes de sociologie,* VII, 1966, pp. 201-223. Hay traducción al español en el volumen colectivo *Estructuralismo y sociología,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1973. Véase también *La distinction, p.* 564.

[16] Pierre Bourdieu, "La production de la croyance: contribution a une économie des biens symboliques", *Actes de la recherche en sciences social es,* 13 de febrero de 1977, Pp. *5-7.*

[17] Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement,* Paris, Minuit, 1970, p. 20. Existe la deficiente traducción al español ya citada que convierte, por ejemplo, *sentido* en *significado,* p. 46.

determine privilegiadamente, por sí solo, a la sociedad entera. Frente a esta concepción causalista (una causa —lo económico— determinaría el efecto —lo simbólico), Bourdieu propone en varios textos una definición estructural de las clases y de sus relaciones. Es en La distinción donde mejor la formula y discute las implicaciones metodológicas. La clase social no puede ser definida por una sola variable o propiedad (ni siquiera la más determinante: "el volumen y la estructura del capital"), ni por "una suma de propiedades" (origen social + ingresos + nivel de instrucción), "sino por la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes que confiere a cada una de ellas y a los efectos que ella ejerce sobre las prácticas su valor propio".[18] Es necesario "romper con el pensamiento lineal, que no conoce más que las estructuras de orden simple de determinación directa" y tratar de reconstruir en cada investigación "las redes de relaciones encabalgadas, que están presentes en cada uno de los factores". Decir que esta "causalidad estructural de una red de factores" es irreductible a la eficacia simple de uno o varios de ellos no implica negar que los hechos sociales están determinados: si "a través de cada uno de los factores se ejerce la eficacia de todos los otros, la multiplicidad de determinaciones conduce no a la indeterminación sino al contrario a la sobredeterminación".[19]

¿Qué consecuencia tiene todo esto al estudiar las clases sociales? Significa que para conocerlas no es suficiente establecer como participan en las relaciones de producción; también constituyen el modo de ser de una clase o una fracción de clase el barrio en que viven sus miembros, la escuela a la que envían a sus hijos, los lugares a los que van de vacaciones, lo que comen y la manera en que lo comen, si prefieren a Bruegel o a Renoir, el Clave bien temperado o el Danubio Azul. Estas prácticas culturales son más que rasgos complementarios o consecuencias secundarias de su ubicación en el proceso productivo; componen un conjunto de "*características auxiliares* que, a modo de exigencias tácitas, pueden funcionar como principios de selección o de exclusión reales sin ser jamás formalmente enunciadas (es el caso, por ejemplo, de la pertenencia étnica o sexual)".[20]

De la estructura social al campo cultural

---

18 Pierre Bourdieu, *La distinction*, pp. 117-118.

19 *Ídem.*, p. 119.

20 *Ídem.*, p.[113].

Además de concebir la sociedad como una estructura de clases y una lucha entre ellas, ¿cuáles son para Bourdieu las partes constitutivas, estructurantes, de la vida social? ¿Cómo delimitar los espacios en los que debe localizarse cada investigación? Dado su modo de afirmar la indisolubilidad de lo material y lo cultural, su teoría de la sociedad no organiza los hechos a partir de la división entre estructura y superestructura. Si hay que encontrar un gran esquema ordenador, será más bien su teoría de los campos.

Uno de los aspectos más atractivos del concepto de *campo* lo encontramos precisamente en su utilidad para mediar entre la estructura y la superestructura, así como entre lo social y lo individual. Ha contribuido, por ejemplo, a evitar el deductivismo mecánico empleado en tantos análisis sociológicos del arte y la literatura. En efecto, no es posible deducir del carácter general del modo de producción el sentido de una obra particular: tienen poco valor explicativo afirmaciones tales como que el arte es mercancía o está sometido a las leyes del sistema capitalista mientras no precisemos las formas especificas que esas leyes adoptan para producir novelas o películas, de acuerdo con los medios y relaciones de producción de cada campo. Por omitir estas mediaciones, los sociólogos de la cultura son vistos a veces como incapaces de percibir lo peculiar del arte. Recordemos aquella ironía sartreana: el marxismo demuestra que Valery era un intelectual pequeño burgués, pero no puede explicarnos por qué todos los intelectuales pequeño burgueses no son Valery.[21]

¿No hay más remedio, entonces, que admitir el carácter único de cada obra de arte, la inexplicabilidad de la "creación" cultural? En uno de sus primeros textos, *Campo intelectual y proyecto creador*, Bourdieu observa que "para dar su objeto propio a la sociología de la creación intelectual"[22] hay que situar al artista y su obra en el sistema de relaciones constituido por los agentes sociales directamente vinculados con la producción y comunicación de la obra. Este sistema de relaciones, que incluye a artistas, editores, marchantes, críticos, público, que determina las condiciones especificas de producción y circulación de sus productos, es el campo cultural.

La autonomización metodológica, que trata al campo cultural como un sistema regido por leyes propias, se justifica por lo que sucedió en la historia occidental desde el surgimiento del capitalismo. El campo artístico se integró con independencia relativa y criterios internos de legitimidad a partir de los siglos XVI

---

21 Jean-Paul Sartre, *Critica de la razón dialéctica,* Buenos Aires, Losada, 1963, *p.* 57.

22 Pierre Bourdieu, "Campo intelectual *y* proyecto creador", en Jean Pouillon y otros, *Problemas del estructuralismo,* México, Siglo XXI, p. 135.

y XVII. La complejidad del proceso productivo fue diferenciando las áreas del trabajo, separando los aspectos de la actividad humana —el cultural, el político, el económico, la vida cotidiana— y liberando a cada uno de ellos del control religioso. Con el desarrollo de la burguesía se forma un mercado especifico para los objetos culturales, en el cual las obras son valoradas con criterios propiamente estéticos, y nacen los lugares necesarios para exponer y vender las mercancías: los museos y las galerías. Mientras en otros sistemas económicos la práctica artística estaba entremezclada con el resto de la vida social, la burguesía crea "instancias especificas de selección y consagración", donde los artistas ya no compiten por la aprobación religiosa o el encargo cortesano sino por "la legitimidad cultural".[23] El escritor es valorado en los salones literarios, luego en las editoriales; el pintor abandona los grandes muros y se reduce al lienzo, que además encierra en un marco; el escultor ya no busca adecuar su obra a las proporciones de un espacio público, sino a las exigencias autónomas de su exhibición privada. De este modo, el campo artístico se configura como si fuera un orden independiente en el que los objetos circulan con una autonomía desconocida en cualquier otra época.

Dado que en las sociedades "modernas" la vida social se reproduce en campos (económico, político, científico, artístico), que funcionan con una fuerte independencia, el análisis sociológico debe estudiar la dinámica interna de cada campo. En vez de deducir del carácter general de la lucha de clases el sentido particular de los enfrentamientos políticos o artísticos, indagará cómo luchan por la apropiación del capital que cada campo genera los grupos que intervienen en él. La sociedad, y por tanto, la confrontación entre las clases, es resultado de la manera en que se articulan y combinan las luchas por la legitimidad y el poder en cada uno de los campos.

¿Qué es lo que constituye a un campo? Dos elementos: La existencia de un capital común y la lucha por su apropiación. A lo largo de la historia, el campo científico o el artístico han acumulado un *capital* (de conocimiento, habilidades, creencias, etcétera) respecto del cual actúan dos posiciones: la de quienes detentan el capital y la de quienes aspiran a poseerlo. Un campo existe en la medida en que uno no logra comprender una obra (un libro de economía, una escultura) sin conocer la historia del campo de producción de la obra. Quienes participan en él tienen un conjunto de intereses comunes, un lenguaje, una "complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos";[24] por ese, el hecho de intervenir en la lucha contribuye a la reproducción del juego mediante la creencia en el valor de ese juego. Sobre esa complicidad básica se construyen las posiciones enfrentadas.

23 Ídem. p. 138.

24 Pierre Bourdieu, "Quelques propriétés des champs", en *Questions de sociologie, cit., p.* 115.

Quienes dominan el capital acumulado, fundamento del poder o de la autoridad de un campo, tienden a adoptar estrategias de conservación y ortodoxia, en tanto los más desprovistos de capital, o recién llegados, prefieren las estrategias de subversión, de herejía.

Con esta estructura funcionan los campos más autónomos, los habitualmente llamados culturales (la ciencia, la filosofía o el arte) y también otros en apariencia muy dependientes de la estructura socio-económica general. Así lo comprobamos en el "campo de la alta costura".[25] Lo dominan quienes detentan el poder de constituir el valor de los objetos por su rareza o escasez, mediante el procedimiento de la *marca*. Pese a que Bourdieu reconoce las determinaciones mercantiles sobre la moda, y su relación con los estilos de vida que se forman en otras áreas de la organización social, sostiene que la oposición estructuradora de ese campo es la que enfrenta a los modistos consagrados con quienes les disputan ese lugar. Dior y Baimain han establecido durante décadas los estilos de vida capaces de distinguir a las clases altas: sus cambios no se produjeron por adaptaciones funcionales destinadas a adecuar los objetos a su uso, sino por alteraciones en el carácter social de los objetos para mantener el monopolio de la última diferencia legitima. En su lucha contra ellos, Courréges no habla de la moda; habla del estilo de vida, dice que se propone vestir a la mujer moderna, que debe ser práctica y activa, que necesita mostrar su cuerpo. Retoma necesidades de una nueva burguesía, o pequeña burguesía, y produce un cambio en el gusto. Pero esa polémica para Bourdieu encubre la manera que encontró de dar su competencia por la hegemonía del campo.

Al querer explicar la estructura de todos los campos según la lógica de su lucha interna por el poder, entre la *distinción* de los que tienen y la *pretensión* de los que aspiran,[26] Bourdieu deja dos problemas afuera. El primero: lo que sucede específicamente en cada campo. ¿No hay diferencias esenciales entre el campo científico y el artístico, debido a que en uno los contendientes buscan producir conocimientos y en otras experiencias estéticas? Perdemos la problemática intrínseca de las diversas prácticas al reducir su análisis sociológico a la lucha por el poder. Queda sin plantear el posible significado social de que ciertos grupos prefieran un modo más abstracto o más concreto, una práctica más intelectual o más sensible, para su realización simbólica.

---

25 Pierre Bourdieu e Yvette Delsaut, "Le couturier et sa griffe: contribution a une théorie de la magie", *Actes de la recherche* núm. 1 de enero de 1975, *pp.* 7-36. También "Haute couture et haute culture", en *Questions de* sociologie, pp. 196-206.

26 Pierre Bourdieu, Questions de sociologie, p. 201.

La otra cuestión tiene que ver con la relación entre los campos y la historia social. No parece posible explicar a Courréges solo por su búsqueda de legitimidad dentro del campo. Su uso de exigencias sociales (la vida "práctica y activa" de la mujer actual, la necesidad de mostrar el cuerpo) sugiere interrelaciones entre moda y trabajo, que evidentemente contribuyeron al éxito de ese modisto y a la reformulación de su papel en el campo de la moda.

Los modos de producción y consumo cultural

Incest is fine, as long as it's
kept in the family.
Playboy

Si bien en algunos textos Bourdieu extrema el papel de las confrontaciones internas de cada campo, sus trabajos más extensos precisan que las disputas en cada área cultural o politica especifican el sentido general de la reproducción social y el conflicto entre las clases. Los campos se vinculan en la estrategia unificada de cada clase.

Esta oscilación entre un enfoque estructural y otro clasista es patente en la caracterización de los modos o niveles en que se organiza la cultura. En *El mercado de bienes simbólicos,* texto cuya primera edición data de 1970,[27] prevalece un análisis estructural basado en la oposición *objetiva* entre "el campo de producción restringida" y el "campo de gran producción". *La distinción,* en cambio, se centra en las "prácticas culturales"; describe la estructura de lo campos, pero muestra a las clases y los grupos, a los *sujetos* sociales, operando la correlación y complementación entre los campos. Por eso, este último libro, además de ampliar a tres los niveles culturales, los denomina "gustos", o sea con una expresión que incluye el aspecto subjetivo de los comportamientos: distingue el "gusto legitimo", el "gusto medio" y el "gusto popular".[28]

Queremos decir que encontramos insatisfactoria la designación de "gusto legitimo", pues convierte en concepto descriptivo una pretensión de las clases dominantes. Preferimos, entre las diversas denominaciones empleadas por Bourdieu, la de gusto burgués o estética burguesa, porque identifican ese modo de

[27] Pierre Bourdieu, *Le marché des biens symboliques,* Paris, Centre de sociologie Europêenne, 1970.

[28] Pierre Bourdicu, *La distinction,* p. 14.

producción y consume cultural por su carácter de clase. Diremos, por lo tanto, tomando en cuenta la obra total de este autor, que el mercado de bienes simbólicos incluye, básicamente, tres modos de producción: burgués, medio y popular.[29] Estos modos de producción cultural se diferencian por la composición de sus públicos (burguesía/clases medias/populares), por la naturaleza de las obras producidas (obras de arte/bienes y mensajes de consumo masivo) y por las ideologías político-estéticas que los expresan (aristocratismo esteticista/ascetismo y pretensión/pragmatismo funcional). Pero los tres sistemas coexisten dentro de la misma sociedad capitalista, porque ésta ha organizado la distribución (desigual) de todos Los bienes materiales y simbólicos. Dicha unidad se manifiesta, entre otros hechos, en que los mismos bienes son, en muchos cases, consumidos por distintas clases sociales. La diferencia se establece, entonces, más que en los bienes que cada clase apropia, en el modo de usarlos.

1. *La estética burguesa.* La primera gran investigación sobre el gusto de elite la realizó Bourdieu con el público de museos. Quizá sea en ellos donde aparece más exacerbada la autonomización del campo cultural. En los museos el goce del arte requiere desentenderse de la vida cotidiana, oponerse a ella. La "disposición estática" y la "competencia artística" exigidas por el arte moderno y contemporáneo suponen el conocimiento de los principios de división internos del campo artístico. Las obras se ordenan por tendencias según sus rasgos estilísticos, sin importar las clasificaciones que rigen los objetos representados en el universo cotidiano: por ejemplo, la capacidad de distinguir entre tres cuadros que representan manzanas, uno impresionista, otro surrealista y otro hiperrealista, no depende del conocimiento ordinario de la fruta sine de la información estética que permite captar los tres tipos de tratamiento plástico, la organización sensible de los signos.
   La estructura del museo y la disposición de las muestras corresponden a esta ideología estetizante: "El carácter intocable de los objetos, el silencio religioso que se impone a los visitantes, el ascetismo puritano del equipamiento, siempre escaso y poco confortable, el rechazo casi sistemático de toda didáctica, la solemnidad grandiosa de la decoración y del decore" contribuyen a hacer de esta institución un recurso diferencial de quienes ingresan en ella y comprenden sus mensajes.[30] Las estadísticas sobre visitantes y la observación del comportamiento en esos "temples cívicos"

[29] En *La distinction* realiza descripciones muy sutiles en las que diferencia otros estratos culturales, pero para simplificar esta exposición solo mencionaremos los tres principales.

[30] Pierre Bourdieu, "Elementos de una teoría sociológica de la percepción artística", en A. Silbermann y otros, *Sociología del arte,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, p. 74.

demuestran que el interés por los objetes artísticos es resultado de la capacidad de relacionarlos con el conjunto de obras de las que forman parte por su significado estético. Así lo revela la mayor proporción de visitantes de clase alta y educación superior, pero también la forma en que usan el museo: el tiempo destinado a la visita, la dedicación a cada obra, aumentan en aquellos que son capaces, por su nivel de instrucción, de captar mayor variedad de significados. Quienes hacen un uso más intense del museo son los que ya poseen un largo entrenamiento sensible, información sobre las épocas, los estilos e incluso los periodos de cada artista que dan sentidos particulares a las obras.[31]

En los siglos XIX y XX las vanguardias agudizaron la autonomía del campo artístico, el primado de la forma sobre la función, de la manera de decir sobre lo que se dice. Al reducir las referencias semántica de las obras, su contenido anecdótico o narrativo, y acentuar el juego sintáctico con los colores, las formas y los sonidos, exigen del espectador una disposición cada vez más cultivada para acceder al sentido de la producción artística. La fugacidad de las vanguardias, el experimentalismo que renueva incesantemente sus búsquedas, alejan aún más a los sectores populares de la práctica artística. Se reformula así tanto el lugar del público como el papel de los productores, la estructura entera del campo cultural Los artistas que inscriben en la obra misma la interrogación sobre su lenguaje, que no solo eliminan la ilusión naturalista de lo real y el hedonismo perceptivo sine que hacen de la destrucción o parodización de las convenciones representativas su modo de referirse a lo real, se aseguran por una parte el dominio de su campo pero excluyen al espectador que no se disponga a hacer de su participación en el campo una experiencia igualmente innovadora. El arte moderno propone "una lectura paradojal", pues "supone el dominio del código de una comunicación que tiende a cuestionar el código de la comunicación".[32]

Estética incestuosa: el arte por el arte es un arte para los artistas. A fin de participar en su saber y en su goce, el público debe alcanzar la misma aptitud que cites para percibir y descifrar las características propiamente estilísticas, debe cultivar un interés puro por la forma, esa capacidad de apreciar las obras independientemente de su contenido y su función. Quienes lo logran exhiben, a través de su gusto "desinteresado", su relación distante con las necesidades económicas, con las urgencias prácticas. Compartir esa disposición estética es una manera de manifestar

[31] Pierre Bourdieu, *L'amour de l'art, Op. Cit.* 2a. parte.

[32] Pierre Bourdieu. "Disposition esthétique et competence artistique", en *Les Temps Modernes,* febrero de 1971, núm. 295, p. 1352.

una posición privilegiada en el espacio social, establecer claramente "la distancia objetiva y subjetiva respecto a los grupos sometidos a esos determinismos".[33]

Al fijar un modo "correcto" y hermético de apreciar lo artístico, supuestamente desvinculado de la existencia material, el modo burgués de producir y consumir el arte organiza simbólicamente las diferencias entre las clases. Del mismo modo que las divisiones del proceso educativo, las del campo artístico consagran, reproducen y disimulan la separación entre los grupos sociales. Las concepciones democráticas de la cultura —entre ellas las teorías liberales de la educación— suponen que las diversas acciones pedagógicas que se ejercen en una formación social colaboran armoniosamente para reproducir un capital cultural que se imagina como propiedad común. Sin embargo, los bienes culturales acumulados en la historia de cada sociedad no pertenecen realmente a todos (aunque formalmente sean ofrecidos a todos). No basta que los museos sean gratuitos y las escuelas se propongan transmitir a cada nueva generación la cultura heredada. Solo accederán a ese capital artístico o científico quienes cuenten con los medios, económicos y simbólicos, para hacerlo suyo. Comprender un texto de filosofía, gozar una sinfonía de Beethoven o un cuadro de Mondrian, requiere poseer los códigos, el entrenamiento intelectual y sensible, necesarios para descifrarlos.

Los estudios sobre la escuela y los museos demuestran que este entrenamiento aumenta a medida que crece el capital económico, el capital escolar y, especialmente en la apropiación del arte, la antigüedad en la familiarización con el capital artístico.

Las clases no se distinguen únicamente por su diferente capital económico. Al contrario: Las prácticas culturales de la burguesía tratan de simular que sus privilegios se justifican por algo más noble que la acumulación material. ¿No es ésta una de las consecuencias de haber disociado la forma de la función, lo bello de lo útil, los signos y los bienes, el estilo y la eficacia? La burguesía desplaza a un sistema conceptual de diferenciación y clasificación el origen de la distancia entre las clases. Coloca el resorte de la diferenciación social fuera de lo cotidiano, en lo simbólico y no en lo económico, en el consumo y no en la producción. Crea la ilusión de que las desigualdades no se deben a lo que se tiene, sine a lo que se es. La cultura, el arte y la capacidad de gozarlos aparecen como "dones" o cualidades naturales, no como resultado de un aprendizaje desigual por la división histórica entre las clases.

---

33 La distinction, p. 56.

2. *La estética de los sectores medios.* Se constituye de dos maneras: por la industria cultural y por ciertas prácticas, como la fotografía, que son características del "gusto medio". El sistema de la "gran producción" se diferencia del campo artístico de elite por su falta de autonomía, por someterse a demandas externas, principalmente a la competencia por la conquista del mercado. Producto de la búsqueda de la mayor rentabilidad y la máxima amplitud del público, de transacciones y compromisos entre los dueños de las empresas y los creadores culturales, las obras del arte medio se distinguen por usar procedimientos técnicos y efectos estéticos inmediatamente accesibles, por excluir los temas controvertidos en favor de personajes y símbolos estereotipados que facilitan al público masivo su proyección e identificación.[34]

Con frecuencia Bourdieu describe las prácticas culturales de los sectores medies recurriendo a metáforas. Para explicar la atracción de la gran tienda, dice que "es la galeria de arte del pobre";[35] en capas más pretenciosas, observa que el *Nouvel Observateur* es como "el Club Méditerranée de la cultura".[36] Las clases medias, y las populares en tanto tienen como referencia y aspiración el gusto dominante, practican la cultura a través de actos metafóricos, desplazados. Un género típico de la estética media es la adaptación: películas inspiradas en obras teatrales, "'orquestaciones' populares de música erudita o, al contrario, orquestaciones' pretendidamente eruditas de 'temas populares'".[37] La adhesión a estos productos es propia de la relación "ávida y ansiosa" que la pequeña burguesía tiene con la cultura, de una "buena voluntad pura, poro vacía y desprovista de las referencias o de los principios indispensables para su aplicación oportuna".[38]

En pocas ocasiones subraya tan rotundamente la dependencia de la cultura media, su carácter heterónomo, como cuando afirma que está constituida por "las obras menores de las artes mayores" (la Rapsodia en Blue, Utrillo, Buffet), las "obras mayores de las artes menores" (Jacques Brel, Gilbert Becaud), y los espectáculos "característicos de la 'cultura media' (el circo, la opereta y las corridas de toros)".[39] Quizá lo más especifico de esta tendencia lo encuentra al estudiar la fotografía, "art moyen" en el doble sentido de arte de los sectores medios y de arte que está en una posición intermedia entre las artes "legitimas" y las populares.

---

34 Pierre Bourdieu, "Le marchê des biens symboliques". *L'Année Sociologique,* vol. 22, 1973. *pp.* 21-83.

35 Pierre Bourdieu, *La distinction,* p. 35.

36 Idem., p. 597.

37 Pierre Bourdieu, "Le marché des biens symboliques", p. 90.

38 Idem.

39 Pierre Bourdieu, *La distinction,* pp. 14-16 y 62-65.

¿Cómo entender la multiplicidad de funciones cumplidas por la fotografía: decoración de paredes, registro de las vacaciones y de acontecimientos familiares, documento periodístico, objeto estético, mensaje publicitario, ofrecimiento erótico o fetichista, símbolo político o religioso? Es extraño que la fotografía alcance tanta aceptación, dado que no es promovida por la escuela, no permite obtener rápidas ganancias, ni va acompañada del prestigio cultural que suponen la frecuentación de museos o la creación artística. Uno podría pensar que esta actividad "sin tradiciones y sin exigencias", donde las decisiones parecen abandonadas a la improvisación individual, es un objeto poco apto para la indagación sociológica. Justamente por esa pretendida arbitrariedad subjetiva, es una de las prácticas que mejor transparentan las convenciones que rigen en cada ciase su representación de lo real. ¿Cómo no ver un sistema bien codificado en las normas que establecen qué objetos se consideran fotografiables, las ocasiones y los lugares en que deben ser tomados, la composición de las imágenes? Esas reglas, a menudo inconscientes para el fotógrafo y el espectador, delatan las estructuras ideológicas del gusto.

En el origen de la mayor parte de las fotografías están la familia y el turismo. Por su capacidad de consagrar y solemnizar, las fotos sirven para que la familia fije sus eventos fundadores y reafirme periódicamente su unidad. Las estadísticas revelan que los casados poseen mayor número de máquinas fotográficas que los solteros, y los casados con hijos superan a los que no los tienen. El uso de la cámara también es mayor en la época en que la familia tiene hijos y menor en la edad madura. Hay una correspondencia entre la práctica fotográfica, la integración grupal y la necesidad de registrar los momentos más intensos de la vida conjunta: los niños fortalecen la cohesión familiar, aumentan el tiempo de convivencia y estimulan a sus padres a conservar todo esto y comunicarlo mediante fotos. Otro modo de comprobarlo es comparando la fotografía de lo cotidiano efectuada sin intenciones estéticas con la fotografía artística y la participación en foto-clubes: la primera corresponde a personas adaptadas a las pautas predominantes en la sociedad, la otra a quienes están menos integrados socialmente, sea por su edad, estado civil o situación profesional.[40]

Las vacaciones y el turismo son los periodos en que crece la pasión por fotografiar. Se debe a que en esas épocas se incrementa la vida conjunta de la familia, pero también a que las vacaciones y la actividad fotográfica tienen en común la disponibilidad de recursos económicos.[41] Práctica extra-cotidiana, la fotografía solemniza lo cotidiano, subraya la superación de la rutina, el alejamiento de lo

40 Pierre Bourdieu, *La fotografía un arte intermedio*, pp. 37-53.

41 *Ídem.*, pp. 53-63.

habitual. Nadie fotografía su propia casa, salvo que la haya reformado y quiera testimoniar un cambio; por lo mismo, nos asombra el turista que se detiene a sacar una fotografía de lo que vemos todos los días. La fotografía es una actividad familiar destinada a consagrar lo no familiar.

La práctica fotográfica es, entonces, típica de los sectores medios. Además, es *posible* para ellos, porque requiere cierto poder económico. Y es *necesaria,* como prueba de la visita a centros turísticos y lugares de distracción. Signo de privilegios, es un instrumento privilegiado para investigar la lógica de la diferenciación social, cómo los hechos culturales son consumidos a dos niveles: por el placer que proporcionan en si mismos y por su capacidad de distinguirnos simbólicamente de otros sectores. Ni elitista ni plenamente popular, la fotografía sirve a las capas medias para diferenciarse de la clase obrera exhibiéndose junto a los paisajes y monumentos a los que ésta no llega, consagrando el encuentro exclusivo con los lugares consagrados. También para remplazar, mediante este registro de lo excepcional, el goce frecuente de viajes costosos, para tener un sustituto de prácticas artísticas y culturales, de mayor nivel que les resultan ajenas. (Hoy esta función se desplazó a la televisión y el video, pero Bourdieu casi no se ocupa en sus estudios de las nuevas tecnologías comunicativas.)

3. *La estética popular.* Mientras la estética de la burguesía, basada en el poder económico, se caracteriza por "el poder de poner la necesidad económica a distancia", las clases populares se rigen por una "estética pragmática y funcionalista". Rehúsan la gratuidad y futilidad de los ejercicios formales, de todo arte por el arte. Tanto sus preferencias artísticas como las elecciones estéticas de ropa, muebles o maquillaje se someten al principio de "la elección de lo necesario", en el doble sentido de lo que es técnicamente necesario, "práctico", y lo que "es impuesto por una necesidad económica y social que condena a las gentes 'simples' y 'modestas' a gustos 'simples' y 'modestos'".[42] Su rechazo de la ostentación corresponde a la escasez de sus recursos económicos, pero también a la distribución desigual de recursos simbólicos: una formación que los excluye de "la sofisticación" en los hábitos de consumo los lleva a reconocer con resignación que carecen de aquello que hace a los otros "superiores".

Miremos el interior de la casa: no existe en las clases populares, según Bourdieu, la idea, típicamente burguesa, de hacer de cada objeto la ocasión de una elección estética, de que "la intención de armonía o de belleza" intervengan al arreglar la

---

42 *La distinction*, p. 441.

cocina o el baño, en la compra de una olía o un mueble. La estética popular se hallaría organizada por la división entre actividades y lugares técnicos, funcionales, y otros especiales, propicios para el arreglo suntuario. "Las comidas o los vestidos de fiesta se oponen a los vestidos y a las comidas de todos los días por lo arbitrario de un corte convencional —'lo que corresponde es lo que corresponde', 'hay que hacer bien las cosas'—, como los lugares socialmente designados para ser 'decorados', la sala, el comedor o 'living', se oponen a los lugares cotidianos, según una antitesis que es aproximadamente la de lo 'decorativo' y de lo 'practico'."[43]

Pertenecer a las clases populares equivaldría a "renunciar a los beneficios simbólicos" y reducir las prácticas y los objetos a su función utilitaria: el corte de cabello debe ser "limpio", la ropa "simple", los muebles "sólidos". Aun las elecciones aparentemente suntuarias tienen por regla el gusto de la necesidad. Dice Bourdieu, con ironía simultánea hacia los economicistas, hacia la estética aristocrática y hacia la popular, que el gusto por las bagatelas de fantasía y los accesorios impactantes que pueblan las salas de casas modestas "se inspiran en una intención desconocida por los economistas y los estetas ordinarios, la de obtener el máximo efecto al menor costo (esto impresionará mucho), formula que para el gusto burgués es la definición misma de la vulgaridad (ya que una de las intenciones de la distinción es sugerir con el mínimo efecto posible el mayor gasto de tiempo, dinero e ingenio)".[44] Los especialistas en publicidad recurren a este sentido puritano de lo necesario cuando tratan de convencer a los consumidores de que no es derroche comprar el sillón pasado de moda, cuyo color debe ser olvidado, porque el precio lo justifica y porque es exactamente aquél con el que uno sonaba desde hace tiempo "para poner ante el televisor".[45]

La distintión acumula ejemplos semejantes para demostrar que el consumo popular se opone al burgués por su incapacidad de separar lo estético de lo práctico. Se opone, pero no deja de estar subordinado. La estética popular es definida todo el tiempo por referencia a la hegemónica, ya sea porque trata de imitar los hábitos y gustos burgueses o porque admite su superioridad aunque no pueda practicarlos.[46] Incapaz de ser como la dominante e incapaz de constituir un espacio propio, la cultura popular no tendría una problemática autónoma. Por eso afirma Bourdieu que "el lugar por excelencia de las luchas simbólicas es la clase dominante

43 *Idem*.

44 *Idem.*, p. 442.

45 *Idem*.

46 *Idem*., p. 42.

misma".[47] "En cuanto a las clases populares, sin duda no tienen otra función en el sistema de las tomas de posición estética que la de aquello que es repelido, el punto de referencia negativo en relación con el cual se definen, de negación en negación, todas las estéticas.[48] Puesto que la estructura simbólica de la sociedad está determinada por esta oposición, fijada por la burguesía, entre el ámbito de "la libertad, el desinterés, la 'pureza' de los gustos sublimes" y el de "la necesidad, el interés, la bajeza de las satisfacciones materiales", las clases populares —que no controlan y a veces ni comprenden esta distinción— están condenadas a una posición subalterna.

En escasas páginas admite que los sectores populares cuentan con algunas formas de proto-resistencia, manifestaciones germinales de conciencia autónoma. "El arte de beber y de comer queda, sin duda, como uno de los pocos terrenos en los cuales las clases populares se oponen explícitamente al arte de vivir legitimo."[49] Estas formas propias de los sectores dominados, debido a que se basan en las antitesis fuerte/débil, gordo/delgado, sugieren que la configuración de los hábitos populares en la alimentación se relaciona con la importancia de la fuerza física. La preferencia por los alimentos y bebidas fuertes (lo salado frente a lo dulce, la carne frente a la leche) correspondería a un modo de valorizar la fuerza muscular, la virilidad, que es lo único en que las clases trabajadoras pueden ser ricas, lo único que pueden oponer a los dominantes, incluso como base de su número, de este otro poder que es su solidaridad.[50]

Un sociólogo brasileño, Sergio Miceli, que aplico este modelo al estudio de la industria cultural en su país, observa que tal subordinación de las clases populares a la cultura dominante corresponde, hasta cierto punto, a los países capitalistas europeos, donde hay un mercado simbólico unificado. En Brasil, en cambio, y en general en América Latina, el modo de producción capitalista incluye diversos tipos de producción económica y simbólica. No existe "una estructura de clase unificada y, mucho menos, una clase hegemónica [equivalente local de la 'burguesía'] en condiciones de imponer al sistema entero su propia matriz de significaciones".[51] Encontramos más bien un "campo simbólico fragmentado" que, agregaríamos nosotros, implica aún mayor heterogeneidad cultural en las sociedades multi-étnicas, como la misma brasileña, las mesoamericanas y andinas. Aunque la "modernización" económica, escolar y comunicacional ha logrado una

---

47 *Ídem.*, p. 284.

48 *Ídem.*, pp. 61-62.

49 *Ídem.*, p. 200.

50 *Ídem.*, pp. 447-448.

51 Sergio Miceli, *A noite da madrinha,* Sao Paulo, Editorial Perspectiva, 1972, p. 43.

cierta homogeneización, coexisten capitales culturales diversos: los precolombinos, el colonial español, en algunos la presencia negra y las modalidades contemporáneas de desarrollo capitalista.
Por otra parte, esos diversos capitales culturales no constituyen desarrollos alternativas solo por la inercia de su reproducción. También han dado el soporte cultural para movimientos políticos nacionales, regionales, étnicos o clasistas que enfrentan al poder hegemónico y buscan otro modo de organización social. Aun fuera de los conflictos explícitos es imposible reducir los variados sistemas lingüísticos, artísticos y artesanales, de creencias y prácticas médicas, las formas propias de supervivencia de las clases populares a versiones empobrecidas de la cultura dominante o subordinadas a ella. Necesitamos reformular la concepción de Bourdieu, en muchos sentidos útil para entender el mercado de bienes simbólicos, a fin de incluir los productos culturales nacidos de los sectores populares, las representaciones independientes de sus condiciones de vida y la resemantización que hacen de la cultura dominante de acuerdo con sus intereses.

Una última cuestión polémica en esta parte es la escisión radical entre la estética "pragmática y funcionalista" de las clases populares y la capacidad, que Bourdieu restringe a la burguesía, de instaurar un campo autónomo de lo simbólico y lo bello. Desde los criterios estéticos hegemónicos puede costar descubrir "la intención de armonía o de belleza" cuando una familia obrera compra una ella o decora su cocina, pero la observación de sus propios modelos de elaboración simbólica demuestra que tienen maneras particulares de cultivar lo estético, no reductibles a la relación con los modelos hegemónicos ni a la preocupación utilitaria, que también suelen estar presentes. Así lo testimonian muchos trabajos dedicados al estudio de las clases populares. En Inglaterra, la admirable investigación de Richard Hoggart sobre la cultura obrera, *The Uses of Literacy* (traducida al francés en una colección dirigida por Bourdieu y precedida por un prologo de Passeron): la exuberancia de las artes y las fiestas populares, el fervor por el detalle y la opulencia de colores que registra lo hacen hablar de "los den actos barrocos de la vida popular".[52] Podríamos alejarnos un largo rato del propósito de este texto evocando los estudios de antropólogos e historiadores italianos, sin duda los más sensibles dentro de Europa a las manifestaciones estéticas populares (pienso en Alberto Cirese, Pietro Clemente y Lombardi Satriani). Pero mencionemos que en el país analizado por *La distinción,* en 1983, las sociedades de Etnología y Sociología realizaron conjuntamente un coloquio sobre las culturas populares: una sección entera, dedicada a los "sistemas de expresión" de esas culturas demostró con análisis de casos la peculiaridad y "especificidad de

52 Richard Hoggart, *The Uses of Literacy,* Chatto and Windus, 1957; en francés, *La culture du pauvre,* Paris, Minuit, 1970, p. 193-196.

las prácticas dominadas", la necesidad de superar la "perspectiva legitimista" que define la cultura popular "exclusivamente por referencia al gusto dominante, y por tanto negativamente, en términos de desventajas, limitaciones, exclusiones, privaciones", y construir, en cambio, "el espacio social de los gustos populares a partir de sus múltiples variaciones y oposiciones"[53] (especialmente las intervenciones de Claude Grignon y Raymonde Moulin).

Si me dejan introducir referencias a un universo diferente del que examina Bourdieu, podemos decir que en los países latinoamericanos una amplia bibliografía antropológica ha documentado la particularidad de las estéticas populares, incluso en sectores sociales incorporados al mercado capitalista y al estilo urbano de vida. Por ejemplo, en las fiestas religiosas en que se realiza un gasto suntuario del excedente económico: el gasto tiene una finalidad estética relativamente autónoma (el dinero se consume en el placer de la decoración urbana, las danzas, los juegos, los cohetes) o se invierte en la obtención del prestigio simbólico que da a un mayordomo la financiación de los eventos.[54]

Coincidimos con Bourdieu en que el desarrollo capitalista hizo posible una fuerte autonomización del campo artístico y de los signos estéticos en la vida cotidiana, y que la burguesía halla en la apropiación privilegiada de estos signos, aislados de su base económica, un modo de eufemizar y legitimar su dominación. Pero no podemos desconocer que en las culturas populares existen manifestaciones simbólicas y estéticas propias cuyo sentido desborda el pragmatismo cotidiano. En pueblos indígenas, campesinos y también en grupos subalternos de la ciudad encontramos partes importantes de la vida social que no se someten a la lógica de la acumulación capitalista, que no están regidas por su pragmatismo o ascetismo "puritano". Vemos allí prácticas simbólicas relativamente autónomas o que solo se vinculan en forma mediata, "eufemizada", como dice Bourdieu de la estética burguesa, con sus condiciones materiales de vida.[55]

---

53 Société d'Ethnologie Française y Société Française de Sociologie, *Les cultures populaires,* Colloque a l'Université de Nantes, 1983, p. 70 y 94. Como parte de la bibliografía italiana sobré el tema, mencionamos a Alberta M. Cirese, *Cultura egemonica e cultura subalterne,* Palermo, Palumbo Editore, 1976, y *Oggeti, segni, musei,* Turin, Einaudi, 1977. De L. M. Lombardi Satriani, *Antropología cultural-Análisis de la cultura de las clases subalternas,* México, Nueva Imagen, 1978. De Pietro Clemente y Luisa Orrú, "Sondaggi sull'arte popolare", en *Storia dell'arte italiana, XI: Forme e modelli.* Torino, Einaudi, 1982. Véase también de Christian Lalive d'Epinay "Persistance de la culture populaire dans les sociétés industrielles avancées", *Revue Française de Sociologie,* XXIII, I, enero-marzo de 1982, pp. 87-108, y de Claude Grignon y Jean-Claude Passeron, *Sociologie de la culture et sociologie des cultures populaires,* Paris, Documents du GIDES, 1982.

54 Discutimos la bibliografía antropológica mexicana, y nuestra propia experiencia etnográfica sobre las relaciones entre lo económico, lo político y lo simbólico en la fiesta, en el libro *Las culturas populares en el capitalismo,* México, Nueva Imagen, 1982, caps. II y VI.

55 ¿No seria posible una nueva mirada de Bourdieu hacia las relaciones entre las clases en las sociedades europeas a partir de sus inteligentes planteos sobre el don, sobre la articulación entre trabajo productivo y trabajo) improductivo, entre capital simbólico y capital económico, hechas al repensar su trabajo antropológico en Argelia, en los capítulos 7

Consumo, habitus y vida cotidiana

En este análisis de los modos de producción cultural se vuelve evidente que la estructura global del mercado simbólico configura las diferencias de gustos entre las clases. Sin embargo, las determinaciones macro-sociales no engendran automáticamente los comportamientos de cada receptor. ¿Cómo podríamos reformular la *articulación* entre ambos términos para evitar tanto el individualismo espontaneista corno los determinismos reduccionistas? Las dos principales corrientes que tratan de explicarla, la teoría clásica de la ideología y las investigaciones conductistas sobre los "efectos", carecen de conceptos para dar cuenta de la mediación entre lo social y lo individual. El marxismo sobrestimó el polo macro-social —la estructura, la clase o los aparatos ideológicos— y casi siempre deduce de las determinaciones, sobre todo bajo la "teoría" del reflejo, lo que ocurre en la recepción. (Es la ilusión que está en la base de la concepción del partido como vanguardia.) El conductismo simplificó la articulación al pretender entenderla como un mecanismo de estimulo-respuesta, y por eso cree que las acciones ideológicas se ejercen puntualmente sobre los destinatarios y pueden generar prácticas inmediatas. (Esta ilusión está en la base de casi todas las investigaciones de mercado.) Ambas concepciones necesitan una elaboración más compleja de los procesos psico-sociales en que se configuran las representaciones y las prácticas de los sujetos.

Bourdieu trata de reconstruir en torno del concepto de *habitus* el proceso por el que lo social se interioriza en los individuos y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas. Si hay una homologia entre el orden social y las practicas de los sujetos no es por la influencia puntual del poder publicitario o los mensajes políticos, sino porque esas acciones se insertan —más que en la conciencia, entendida intelectualmente— en sistemas de hábitos, constituidos en su mayoría desde la infancia. La acción ideológica más decisiva para constituir el poder simbólico no se efectúa en la lucha por las ideas, en la que puede hacerse presente a la conciencia de los sujetos, sino en esas relaciones de sentido, no conscientes, que se organizan en el *habitus* y solo podemos conocer a través de él. El *habitus,* generado por las estructuras objetivas, genera a su vez las prácticas individuales, da a la conducta esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción. Por ser "sistemas de disposiciones durables y transponibles, estructuras predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes",[56] el *habitus* sistematiza el conjunto de las prácticas de cada persona y cada grupo, garantiza su

y 8 de *Le sens practique*?

56 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 88

coherencia con el desarrollo social más que cualquier condicionamiento ejercido por campañas publicitarias a políticas. El *habitus* "programa" el consumo de los individuos y las clases, aquello que van a "sentir" como necesario. "La que la estadística registra baja la forma de sistema de necesidades —dice Bourdieu— no es otra cosa que la coherencia de elecciones de un *habitus*."[57]

La manifestación aparentemente más libre de los sujetos, el gusto, es el modo en que la vida de cada uno se adapta a las posibilidades estilísticas ofrecidas por su condición de clase. El "gusto por el lujo" de los profesionales liberales, basado en la abundancia de su capital económico y cultural, el "aristocratismo ascético" de los profesores y los funcionarios públicos que optan por los ocios menos costosos y las prácticas culturales más serias, la pretensión de la pequeña burguesía, "la elección de la necesario" a que deben resignarse los sectores populares, son maneras de elegir que no son elegidas. A través de la formación de *habitus,* las condiciones de existencia de cada clase van imponiendo inconscientemente un modo de clasificar y experimentar lo real. Cuando los sujetos seleccionan, cuando simulan el teatro de las preferencias, en rigor están representando los papeles que les fijo el sistema de clases. Las clases revelan a los sujetos como "clasificadores clasificados por sus clasificaciones".

Al mismo tiempo que organiza la distribución de los bienes materiales y simbólicos, la sociedad organiza en los grupos y los individuos la relación subjetiva con ellos, las aspiraciones, la conciencia de lo que cada uno puede apropiarse. En esta estructuración de la vida cotidiana se arraiga la hegemonía: no tanto en un conjunto de ideas "alienadas" sobre la dependencia o la inferioridad de los sectores populares como en una interiorización muda de la desigualdad social, bajo la forma de disposiciones inconscientes, inscritas en el propio cuerpo, en el ordenamiento del tiempo y el espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable.

Sin embargo, las prácticas no son memas ejecuciones del *habitus* producido por la educación familiar y escolar, por la interiorización de reglas sociales. En las prácticas se actualizan, se vuelven acto, las disposiciones del *habitus* que han encontrado condiciones propicias para ejercerse. Existe, por tanto, una interacción dialéctica entre la estructura de las disposiciones y los obstáculos y oportunidades de la situación presente. Si bien el *habitus* tiende a reproducir las condiciones objetivas que lo engendraron, un nuevo contexto, la apertura de posibilidades

---

[57] Pierre Bourdieu, *La distinction, p.* 437.

históricas diferentes, permite reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras.

Pese a que Bourdieu reconoce esta diferencia entre *habitus* y prácticas, se centra más en el primero que en las segundas. Al reducir su teoría social casi exclusivamente a los procesos de reproducción, no distingue entre las *prácticas* (como ejecución o reinterpretación del *habitus) y* la *praxis* (transformación de la conducta para la transformación de las estructuras objetivas). No examina, por eso, cómo el *habitus* puede variar según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases y grupos.

De cualquier modo, si bien esta interacción dialéctica es apenas tratada en los textos de Bourdieu, parece útil su aporte para desarrollarla. Por lo menos tres autores lo han intentado. Michel Pinçon, quien usa ampliamente el esquema bourdieuano para estudiar a la clase obrera francesa, sugiere hablar de "prácticas de apropiación",[58] para evitar la connotación de pasividad. La práctica no es solo ejecución del *habitus y* apropiación pasiva de un bien o servicio; todas las prácticas, aun las de consumo, constituyen las situaciones y posiciones de clase. Y el propio Pinçon recuerda que en *Algerie 60* Bourdieu describe el *habitus* como una estructura modificable debido a su conformación permanente con los cambios de las condiciones objetivas: refiriéndose a los migrantes que deben adaptarse a una economía monetaria, dice que eso exige una "reinvención creadora", que el *habitus* tiene una "dimensión histórica y que es en la relación inevitablemente contradictoria [...] que se puede encontrar el principio de todo cambio".[59]

Sergio Miceli, a su vez, propone considerar el concepto de *habitus* como "una recuperación 'controlada' del concepto de conciencia de clase".[60] Dado que el *habitus* incluye el proceso por el cual los distintos tipos de educación (familiar, escolar, etcétera) fueron implantando en los sujetos los esquemas de conocimiento y acción, permite precisar mucho mejor que la nebulosa noción de conciencia las posibilidades de que un grupo sea consciente, sus trayectorias posibles, sus prácticas objetivamente esperables. Pero, ¿quiénes son los portadores del *habitus?* Son los grupos que especifican en cada campo la posición de las clases. Con lo cual, observa Miceli, mediante una reformulación de la teoría weberiana de la estratificación social, y acercándose notablemente a Gramsci, Bourdieu sitúa la concepción marxista de las clases en las condiciones particulares que le fijan los

---

58 Michel Pinçon, *Besoins et habitus,* Paris, Centre de Sociologie Urbaine, 1979, p. *45.*

59 *Ídem.,* pp. 67-68.

60 Sergio Miceli, "lntroduçao: a forca do sentido", en Pierre Bourdieu, *A economia das trocas simbolicas,* Sao Paulo, Editora Perspectiva, 1982, 2a. edic., p. XLII.

diversos campos. Los campos regionales de producción simbólica tienen una autonomía relativa, entre otras razones, por la singularidad del trabajo realizado en ellos por agentes especializados ("funcionarios", según leemos en *Los intelectuales y la organización de la cultura).*[61] Bourdieu desarrolla la idea de Granisci de que tales agentes, aunque corresponden a intereses de clase, no pueden ser entendidos solo desde esa categoría. Sus diferencias y divisiones ideológicas se deben también "a necesidades internas de carácter organizativo", "de dar coherencia a un partido, a un grupo", al interés de estos agentes por alcanzar una posición hegemónica o preservarla.[62]

Por nuestra parte, asombrados de la frecuencia con que Bourdieu no cita a Gramsci, siendo una de las referencias más "naturales" de sus estudios sobre la dominación,[63] tratamos de pensar en otro texto[64] qué ocurriría si lo que llamamos el paradigma "Bourdieu" fuera complementado con el paradigma gramsciano. Decimos allí que los estudios de Bourdieu, al mostrar cómo las estructuras socioculturales condicionan el conflicto político entre lo hegemónico y lo subalterno (que él llama dominante y dominado), ayudan a ver la potencialidad transformadora de las clases populares baja los limites que le pone la lógica del *habitus* y del consumo, ese consenso interior que la reproducción social establece en la cotidianeidad de los sujetos. El solo registro de manifestaciones de resistencia, como suele hacerse en las descripciones gramscianas de las clases populares, tiende a sobre-valorar la autonomía, la capacidad de iniciativa y oposición. Sin embargo, el examen unilateral del consume, al estilo de Bourdieu, acentúa la pasividad del comportamiento popular, su dependencia de la reproducción social. Pareciera, por eso, que la combinación de ambos paradigmas —los que proceden de la teoría de la reproducción y del *habitus* con los generados por la teoría de la *praxis*— seria una de las tareas claves para comprender la interacción entre la inercia de los sistemas y las prácticas de las clases.

La teoría sociológica de los símbolos

---

61 A. Gramsci, *Los intelectuales* y *la organización de la cultura.* Buenos Aires, Nueva Visión, 1972. p. 16.

62 A. Gramsci. El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto CroCe, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, p. 105.

63 En las 670 paginas de *La distinción,* por ejemplo, donde uno percibe resonancias gramscianas en muchas observaciones sobre cómo la burguesía usa la cultura para construir el consenso, solo la cita una vez y a propósito de una cuestión secundaria: 'Es Gramsci quien decía en alguna porte que el obrero tiene tendencia a transportar en todos los dominios sus disposiciones de ejecutante", p. 448. Proponemos como tema para una tesis investigar las relaciones entre organización conceptual y estrategias discursivas a partir de la pregunta: ¿Cómo cita Bourdieu?

64 Néstor García Canclini, "Gramsci con Bourdieu - Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular", en *Cuadernos Políticos,* núm. 38, octubre-diciembre de 1983, y en *Nueva Sociedad,* núm. 71, Caracas, 1984, pp. 69-77.

En los años recientes, la obra de Bourdieu ha desplazado su eje: los primeros estudios sobre reproducción social, los posteriores acerca de la diferenciación entre las clase, desembocan en una teoría del poder simbólico. Un texto clave para entender la ubicación de esta temática en el conjunto de su trabajo es el "balance de un conjunto de investigaciones sobre el simbolismo" que hizo en el curso dada en Chicago en 1973, y sintetizó en un articulo publicado en *Annales* en 1977.[65]

Se ha estudiado los sistemas simbólicos como "estructuras estructurantes", como instrumentos de conocimiento y construcción de lo real. El origen de esta tendencia está en la tradición neokantiana (Humboldt, Cassirer) y se prolonga en el culturalismo norteamericano (Sapir y Whorl), pero culmino en Durkheim, según Bourdieu, en tanto para él las formas de clasificación dejan de ser formas universales, trascendentales, para convertirse en "*formas sociales,* es decir arbitrarias [relativas a un grupo particular] y socialmente determinadas".[66]

La tendencia estructuralista desarrolló una metodología aparentemente opuesta. Para Lévi-Strauss, en vez del proceso de producción del mito, interesa desentrañar su estructura inmanente, no refiriéndolo más que a sí mismo. Tampoco le preocupa la utilización social de los objetos simbólicos, con lo cual lo simbólico queda reducido a una "actividad inconsciente del espíritu" que ignora "la dialéctica de las estructuras sociales y de las disposiciones estructurantes en la cual se forman y se transforman los esquemas de pensamiento".[67] Pero si unimos esta concepción a la anterior, propone Bourdieu, vemos el poder simbólico como "un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico".[68] El simbolismo potencia la función de comunicación estudiada por los estructuralistas con la de "solidaridad social", que Radcliffe-Brown basaba sobre el hecho de compartir un sistema simbólico. Precisamente por ser instrumentos de conocimiento y comunicación, los símbolos hacen posible el consenso sobre el sentido del mundo, promueven la integración social.

En el marxismo se privilegian las funciones políticas de los sistemas simbólicos en detrimento de su estructura lógica y su función gnoseológica. Hay tres funciones primordiales:

a) La integración real de la clase dominante, asegurando la comunicación entre todos sus miembros y distinguiéndolos de las otras clases;

---

65 Pierre Bourdieu, *"Sur le pouvoir symbolique"*, *Annales,* núm. 3, mayo-junio de 1977, pp. 405-411.

66 Idem., p. 407.

67 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique, pp.* 68.69.

68 Pierre Bourdieu, *"Sur le pouvoir symbolique"*, p. 407.

b) La interpretación ficticia de la sociedad en su conjunto;
c) La legitimación del orden establecido por el establecimiento de distinciones a jerarquías, y por la legitimación de esas distinciones. Este efecto ideológico, señala Bourdieu, es producido por la cultura dominante al disimular la función de división baja la de comunicación. La cultura que une al comunicar es también la que separa al dar instrumentos de diferenciación a cada clase, la que legitima esas distinciones obligando a todas las culturas (o subcultura) a definirse por su distancia respecto de la dominante.

Podemos articular los descubrimientos de las tres corrientes si partimos del hecho de que en las sociedades donde existen diferencias entre clases o grupos la cultura es "vivencia simbólica". No hay relaciones de comunicación o conocimiento que no sean, inseparablemente, relaciones de poder. Y las relaciones culturales pueden operar como relaciones de poder justamente porque en ellas se realiza la comunicación entre los miembros de la sociedad y el conocimiento de la real. Así ve Bourdieu la posible complementación entre los estudios marxistas, estructuralistas y durkheimianos sobre el simbolismo.

Su elaboración más personal aparece en el siguiente momento. No basta decir que los sistemas simbólicos son instrumentos de dominación en tanto son estructurantes y están estructurados; hay que analizar cómo la estructura interna de esos sistemas, o sea del campo cultural, se vincula con la sociedad global. Es aquí donde se vuelve decisivo investigar el proceso de producción y apropiación de la cultura.

A diferencia del mito, producido colectivamente y colectivamente apropiado, la religión y los sistemas ideológicos modernos son determinados por el hecho de haber sido constituidos por cuerpos de especialistas. Las ideologías expresan desde su formación la división del trabajo, el privilegio de quienes las formulan y la desposesión efectuada "a los laicos de los instrumentos de producción ideológica".[69] Y Están, por eso, *doblemente determinadas:* "Deben sus características más especificas no solo a los intereses de clase a de fracciones de clase que ellas expresan", "sino también a los intereses específicos de aquellos que las producen y a la lógica especifica del campo de producción".[70]

Por eso, Bourdieu ha dado importancia en su análisis del campo artístico y el campo científico tanto a la estructura estética de las opciones artísticas y a la

69 *Idem.*, 409.

70 *Idem.*, pp. 409-410.

estructura lógica de las opciones epistemológicas como a la *posición* que quienes realizan esas opciones tienen en el campo en que actúan. Cada toma de posición de los intelectuales se organiza a partir de la ubicación que tienen en su campo, es decir, desde el punto de vista de la conquista a la conservación del poder dentro del mismo. Las opciones intelectuales no son motivadas únicamente por el interés de aumentar el conocimiento sobre el mundo social; también dependen de la necesidad de legitimar la manera —científica, estética— de hacerlo, diferenciar el campo propio del de los competidores y reforzar la propia posición en ese campo. Al estudiar, por ejemplo, los prólogos, las reseñas criticas, los grados de participación en organismos directivos y consultivos del ámbito académico, y las formas de notoriedad intelectual (ser citado, traducido), descubre cómo se articulan los procedimientos de acumulación de capital intelectual y como condicionan la producción cultural.

En varios textos, pero sobre todo en su libro *Homo Academicus,* Bourdieu examina estos procedimientos, la confrontación entre diversas posiciones dentro del campo científico y sus efectos en las obras, los temas y los estilos. ¿Cuánto del desarrollo de una disciplina depende, además de las obvias exigencias epistemológicas a científicas, de las condiciones sociales en que se produce el conocimiento y de las que nunca se habla: las relaciones de solidaridad y complicidad entre los miembros de un claustro a una institución, entre quienes pertenecen al comité de redacción de una revista o a los mismos jurados de tesis? ¿Cuánto depende de las relaciones de subordinación entre alumnos y maestros, entre profesores asistentes y titulares? La lógica que rige esos intercambios sociales entre los miembros de cada campo intelectual, el sistema de tradiciones, rituales, compromisos sindicales y otras obligaciones no científicas "en las que hay que participar", es el "fundamento de una forma de autoridad interna relativamente independiente de la autoridad propiamente científica".[71]

Sin embargo, la autonomía de los campos culturales nunca es total. Existe una homología entre cada campo cultural y "el campo de la lucha de clases". Gracias a esta correspondencia, el campo cultural logra que sean aceptados como naturales sus sistemas clasificatorios, que sus construcciones intelectuales parezcan apropiadas a las estructuras sociales. La acción ideológica de la cultura se cumple entonces mediante la imposición de taxonomías políticas que Se disfrazan, a se eufemizan, baja el aspecto de axiomáticas propias de cada campo (religiosas, filosóficas, artísticas, etcétera). En el poder simbólico se transfiguran las relaciones básicas de poder para legitimarse.

---

[71] Pierre Bourdieu, *Homo Academicus.* Paris, Minuit, 1984, p. 129.

Bourdieu no concibe estas taxonomías únicamente como sistemas *intelectuales* de clasificación sino arraigadas en el *habitus,* en comportamientos concretos. No obstante, hay en sus textos una tendencia creciente a la formalización del proceso. Se observa, por un lado, en la preocupación cada vez mayor por examinar la estructura lógica de los sistemas clasificatorios. También en el escaso análisis institucional, que permitiría comprender los diversos modos en que se organizan socialmente las normas, como lo hizo cuando estudio por separado las escuelas y museos. En cierta manera, esta tendencia prevaleciente en su última década es moderada por el análisis institucional del campo universitario francés que incluye en el libro *Homo Academicus.*

Como parte de su deficiente tratamiento de las estructuras institucionales, hay que decir que no sitúa el poder simbólico en relación con el Estado. La ausencia del papel del Estado va junto con la sobrestimación del aspecto simbólico de la violencia y el desinterés por la coerción directa como recurso de los dominadores. Por más importante que sea la cultura para hacer pasible, legitimar y disimular la opresión social, una teoría del poder simbólico debe incluir sus relaciones con lo no simbólico, con las estructuras —económicas y políticas— en que también se asienta la dominación. Uno de los méritos de Bourdieu es revelar cuánto hay de político en la cultura, que toda la cultura es politica; pero para no incurrir en reduccionismos, para construir adecuadamente el objeto de estudio, es tan necesario diferenciar los modos en que lo artístico, lo científico a lo religioso se constituyen en político como reconocer los lugares en que lo político tiene sus maneras especificas de manifestarse.

Finalmente, el carácter formalista de su planteo es patente cuando describe la posible solución. "La destrucción de este poder de imposición simbólica fundado sobre el desconocimiento supone la *toma de conciencia* de lo arbitrario, es decir el develamiento de la verdad objetiva y la aniquilación de la creencia: es en la medida en que el discurso heterodoxo destruye las falsas evidencias de la ortodoxia, restauración ficticia de la *doxia,* y así neutraliza el poder de desmovilización, que contiene un poder simbólico de movilización y subversión, poder de actualizar el poder potencial de las clases dominadas."[72]

Para nosotros, la opresión no se supera solo tomando conciencia de su arbitrariedad, porque ninguna opresión es enteramente arbitraria ni todas lo son del mismo modo. La dominación burguesa, por ejemplo, es "arbitraria" en el

---

72 *Ídem*., p.411.

sentido de que no está en la naturaleza de la sociedad, de que es un orden constituido, pero no podemos considerarla arbitraria si la vemos como consecuencia de un desenvolvimiento particular de las fuerzas productivas y las relaciones socioculturales. Por la tanto, la superación de la cultura y la sociedad burguesa requieren la transformación de esas fuerzas y esas relaciones, no apenas tomar conciencia de su carácter arbitrario.

Recordar a Marx por sus olvidos

Bourdieu ha escrito que Weber "realizo la intención marxista [en el mejor sentido del termino] en terrenos donde Marx no la había cumplido". Más aún: "Dio toda su potencia al análisis marxista del hecho religioso sin destruir el carácter propiamente simbólico del fenómeno." Con Weber hemos aprendido a construir el objeto de investigación, a plantear problemas "con pretensión universal a propósito del estudio de casos concretos".[73]

Es fácil reconocer en dicho balance el horizonte del proyecto bourdieuano. Podemos afirmar que hay tres sentidos en los que también Bourdieu prolonga el trabajo del marxismo. Si suponemos que el método marxista consiste en explicar lo social a partir de bases materiales y tomando como eje la lucha de clases, hay que reconocer que libros como *La reproducción* y *La distinción* la hacen al descubrir las funciones básicas de las instituciones, las que se disfrazan bajo sus tareas aparentes. La escuela parece tener por objetivo enseñar, transmitir el saber; el museo simula abrir sus puertas cada día para que todo el mundo conozca y goce el arte; los bienes, en fin, están ahí para satisfacer nuestras necesidades. Al situar a estas instituciones y los bienes que ofrecen dentro de los procesos sociales, revela que las funciones exhibidas están subordinadas a otras: la escuela es la instancia clave para reproducir la calificación y las jerarquías, el museo selecciona y consagra los modos legítimos de producción y valoración estética, los bienes existen y circulan para que el capital se reproduzca y las clases se diferencien. Con este trabajo de develamiento en las más diversas zonas de la vida social, en prácticas aparentemente inesenciales, Bourdieu confiere al análisis marxista una coherencia más exhaustiva: porque al descuidar el consumo y los procedimientos simbólicos de reproducción social el marxismo acepto el ocultamiento con que el capitalismo disimula la función indispensable de esas áreas. Cuando la sociología

[73] Pierre Bourdieu, "N'ayez pas peur de Max Weber", *Liberation,* 6 de julio de 1982, p. 25.

de la cultura muestra cómo se complementan la desigualdad económica y la cultural, la explotación material y la legitimación simbólica, lleva el desenmascaramiento iniciado por Marx a nuevas consecuencias.

Un segundo aspecto en el que Bourdieu profundiza el trabajo marxista es investigando las modalidades concretas de la determinación, la autonomía relativa, la pluralidad e interdependencia de funciones. La escuela cumple las funciones que le asigna la reproducción económica (calificar la fuerza de trabajo para incorporarla al mercado laboral), las que requiere la socialización o endo-culturación (transmitir la cultura de una generación a otra), las necesarias para interiorizar en los sujetos aquellos hábitos que los distingan de las otras clases. Pero también realiza las funciones que derivan de la estructura interna del campo educativo. Por eso, la escuela, que sirve a tan diversas demandas sociales, no es el reflejo de ellas. Tampoco es un simple instrumento de las clases dominantes. Se va constituyendo y cambiando según como se desenvuelve la lucha de clases, y también los enfrentamientos entre grupos internos que, al disputarse el capital escolar, van configurando relaciones de fuerza y opciones de desarrollo. A diferencia del determinismo uni-funcional, que reduce la complejidad de cada sistema a su dependencia lineal con la estructura de la sociedad, se pregunta cómo se organiza cada campo por la acción de las clases sociales y por el modo en que el juego interno del campo reinterpreta esas fuerzas externas en interacción con las propias.

En esta perspectiva, el papel de los sujetos adquiere también un peso muy distinto que el que tiene en el marxismo mecanicista o estructuralista. Dos conceptos son claves para marcar esta diferencia: el de campo y el de *habitus.* Bourdieu habla de campos y rechaza la expresión "aparatos ideológicos" para no incurrir en ese funcionalismo que concibe la escuela, la iglesia, los partidos como "máquinas infernales" que obligarían a los individuos a comportamientos programados. Si tomamos en serio las replicas de las clases populares, esos espacios institucionales aparecen como campos de fuerzas enfrentadas. "Un campo se vuelve un aparato cuando los dominantes tienen los medios para anular la resistencia y las reacciones de los dominados." "Los aparatos son, por lo tanto, un estado de los campos que se puede considerar patología."[74] En cuanto al *habitus,* como vimos, recoge la interacción entre la historia social y la del individuo. La historia de cada hombre puede ser leída como una especificación de la historia colectiva de su grupo o su clase y como la historia de la participación en las luchas del campo. El significado de los comportamientos personales surge complejamente de esa lucha, no fluye en

74 Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie,* pp. 136-137.

forma directa de la condición de clase. Al analizar en la dinámica del *habitus* cómo y por qué las estructuras de la sociedad se interiorizan, reproducen y reelaboran en los sujetos, pueden superarse las oscilaciones entre el objetivismo y el espontaneísmo.

¿Dónde se separa del marxismo? Señalamos al principio algunos puntos polémicos. Podemos agregar, en relación con lo que acabamos de decir, que su trabajo se aparta de la teoría marxista por el modo de combinar los casos concretos y las pretensiones universales en la construcción del objeto de estudio. Una diferencia importante de Bourdieu con el materialismo histórico es prohibirse hablar desde el exterior del sistema social que analiza. Es cierto que multiplica las miradas sobre cada campo y cada práctica, elude instalarse en los determinismos simples o fáciles, e imagina la mayor cantidad de sentidos posibles en cada sistema. Pero no hay en el autor de *La distinction* la utopía de otra sociedad, ni la ubicación del sistema capitalista en un desarrollo histórico de larga duración: ambas ausencias dejan fuera los dos recursos con que podría relativizarse a la sociedad presente. Al no tener esos puntos externos de referencia, la preocupación exclusiva es entender con qué complejidad se reproduce el sistema que habita. Es decir: la sociedad francesa de los siglos XIX y XX.

Ya señalamos que los análisis de Bourdieu hablan, por una parte, de un mercado simbólico altamente unificado, con un sistema de clases integrado en forma compacta en una sociedad nacional, bajo la hegemonía burguesa. Dentro de ese mercado simbólico, el campo establecido por las elites con una fuerte autonomía opera como criterio de legitimación, o al menos como referencia de autoridad, para el conjunto de la vida cultural. Ambas características corresponden al universo artístico-literario francés de los dos últimos siglos. El modelo es pertinente, por extensión, para sociedades secularizadas en las que exista una avanzada división técnica y social del trabajo, la organización liberal de las instituciones y su separación en campos autónomos. A ese espacio habría que restringir la discusión epistemológica de su pertinencia. Pero si además nos interesa aplicarlo en las sociedades latinoamericanas, Caben —sin que esto signifique una objeción aL modelo, ya que no fue pensado para estas sociedades— algunas reinterpretaciones, como la citada de Sergio Miceli y las que hicieron Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo. En los países latinoamericanos, las relaciones económicas y políticas no han permitido la formación de un amplio mercado cultural de elite como en Europa ni la misma especialización de la producción intelectual ni instituciones artísticas y literarias con suficiente autonomía respecto de otras instancias de poder. Además de la subordinación a las estructuras económicas y políticas de la propia sociedad, el campo cultural sufre en estas naciones la dependencia de las

metrópolis.[75] Bajo esta múltiple determinación heterónoma de lo legítimo y lo valioso, el campo cultural se presenta con otro régimen de autonomía, dependencias y mediaciones.

Conviene recordar que en sus trabajos iniciales sobre Argelia,[76] Bourdieu planteo la relación entre "esperanzas subjetivas y probabilidades objetivas" en los campesinos subempleados y en el proletariado. Estudio cómo se modificaban las prácticas en los procesos de cambio de una sociedad a la que vía como ejemplo de los "países en vías de desarrollo", como se alteraban las disposiciones en procesos de migración a de pasaje del desempleo al trabajo estable. Pero esa reflexión, formulada en un momento en el que la mayor parte de sus parámetros teóricos aún no estaban desarrollados, no fue profundizada en los textos posteriores.

Quizá uno de los méritos claves de Bourdieu sea recordar a Marx por sus olvidos, prolongar el método de *El capital* en zonas de la sociedad europea que ese libro omitió. Al mismo tiempo que adopta para esta empresa los aportes de Durkheim, Weber, el estructuralismo y el interaccionismo simbólico, los trasciende en tanto mantiene firme la critica de Marx a todo idealismo, se niega a aislar la cultura en el estudio inmanente de sus obras a reducirla a un capitulo de la sociología del conocimiento. En la línea de Weber y Gramsci, Bourdieu persigue una explicación simultáneamente económica y simbólica de los procesos sociales. Por eso coloca en el centro de la teoría sociológica la problemática del consenso, es decir, la pregunta por la articulación entre las desigualdades materiales y culturales, entre la desigualdad y el poder.

La dificultad final que queremos tratar es que su concepción reproductivista del consenso no deja espacio para entender la especificidad de los movimientos de resistencia y transformación. De hecho, casi nunca los analiza. Observemos cómo lo hace en dos de las pocas ocasiones en que se refiere a ellos. A quienes están en la oposición, dijo en una conferencia a estudiantes, a quienes "se consideran al margen, fuera del espacio social", hay que recordarles "que están situados en el mundo social, como todo el mundo".[77] El cuestionamiento de la sociedad, según Bourdieu, nunca se hace desde fuera, porque las estructuras contra las que se lucha las llevan dentro quienes luchan debido a que participan en la misma sociedad. El combate político es simultáneamente *por* y *contra* un capital *institucionalizado* en las organizaciones sociales, *objetivado* bajo la forma de bienes culturales e incorporado

75 Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Literatura/Sociedad,* Buenos Aires, Hachette, 1983, *pp.* 83-89.

76 Véase especialmente Pierre Bourdieu y otros, *Travail et travalleurs en Algérie,* Paris, Mouton, 1964.

77 Pierre Bourdieu, Questions de sociologie, p. 12.

en el *habitus* de los sujetos.[78] Es ilusorio pretender cambiar solo una de estas estructuras o esperar que la fuerza coyuntural de un movimiento remplace mágicamente, como a veces se sustituye un gobierno por otro, la lógica profunda de la estructura social.

La otra respuesta la encontramos en el sorprendente capitulo final de *Homo Academicus.* Por primera vez Bourdieu concluye un libro analizando una crisis social: la de mayo del 68. No es éste el lugar para ocuparnos extensamente de su interpretación; nos interesa la metodología que aplica y los resultados que obtiene. Relaciona los acontecimientos que conmocionaron a Francia en aquellas semanas con las condiciones estructurales del mundo académico, examinadas en los capítulos precedentes: crecimiento acelerado de la población estudiantil, devaluación correlativa de la enseñanza y de los diplomas, cambios morfológicos y sociales del público escolar. La crisis, explica, tuvo su intensidad mayor en los lugares y categorías sociales donde se agudizaba el desajuste entre las aspiraciones y las oportunidades. Al correlacionar la extracción social de los movimientos y de los lideres con las facultades y disciplinas, encuentra que una de las bases de esos movimientos fue "la afinidad estructural entre los estudiantes y los docentes subalternos de las disciplinas nuevas".[79] Pero la crisis tuvo la amplitud conocida porque no fue solo una crisis del campo universitario, sino "sincronizada" con las de otros campos sociales. Esta convergencia de crisis regionales, y su "aceleración" reciproca, es lo que genera el "acontecimiento histórico". Si bien la polinización violenta que la coyuntura critica produce crea la ilusión de una interdependencia fuerte entre todos los campos, que puede llevar a confundirlos, Bourdieu afirma que es el hecho de "la independencia en la dependencia lo que hace posible el acontecimiento histórico".[80]

Según su interpretación de "las sociedades sin historia", la falta de diferenciación interna no deja lugar para el acontecimiento propiamente histórico, "que nace en el cruce de historias relativamente autónomas". En Las sociedades modernas, el acontecimiento ocurre gracias a la *"orquestación objetiva* entre los agentes del campo que llego al estado critico y otros agentes, dotadas de disposiciones semejantes, porque están producidas por condiciones sociales de existencia semejantes *(identidad de condición)"*.[81] Sectores sociales con condiciones muy diferentes y provistos, por tanto, de *habitus* diversos, pero que ocupan posiciones estructuralmente homologas a la de quienes están en crisis, se reconocen teniendo

78 Pierre Bourdieu, "Les trois états du capital culturel", *Actes de la recherche,* núm. 30, noviembre de 1979.

79 Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, op. cit., p. 224.

80 *Idem.*, p. 227.

81 *Idem.*, p. 228.

intereses y reivindicaciones semejantes. Pero la cuota de ilusión que hay en esta identificación es una de las causas de la fragilidad, la corta duración, de movimientos como el del 68. Al fin de cuentas, sostiene, "la toma de conciencia como fundamento de la reunión voluntaria de un grupo en torno de intereses comunes conscientemente aprehendidos o, si se prefiere, como coincidencia inmediata de las conciencias individuales del conjunto de los miembros de la clase teórica con las leyes inmanentes de la historia que las constituyen como grupo [...] oculta el trabajo de construcción del grupo y de la visión colectiva del mundo que se realiza en la construcción de instituciones comunes".[82]

¿Cuál es, entonces, el valor de estos acontecimientos? El efecto "más importante y durable de la crisis" es

> la revolución simbólica como transformación profunda de los modos de pensamiento y de vida y, más precisamente, de toda la dimensión simbólica de la existencia cotidiana [...] transforma la mirada que los agentes dirigen habitualmente a la simbólica de las relaciones sociales, y notablemente las jerarquías, haciendo resurgir la dimensión politica, altamente reprimida, de las prácticas simbólicas más ordinarias: las formulas de cortesía, los gestos que marcan las jerarquías usuales entre los rangos sociales, las edades a los sexos, los hábitos cosméticos y de vestimenta.[83]

Si esta evaluación es discutible respecto de mayo del 68, resulta aún más inadecuada al vincularla con acontecimientos que no se desvanecieron en poco tiempo, sino que, como tantas revoluciones modernas —empezando por la francesa—, produjeron cambios estructurales más allá de la vida cotidiana y el pensamiento simbólico. Uno se pregunta con Nicholas Garnhan y Raymond Williams, si concentrarse en el conocimiento sociológico de los mecanismos a través de los cuales la sociedad se reproduce no lleva a un "pesimismo relativista" y a un "funcionalismo determinista"[84] o, como le preguntaron a Bourdieu en una universidad francesa, "a desalentar toda acción politica de transformación".[85]

> La acción politica verdadera —respondió— consiste en servirse del conocimiento de lo probable para reforzar las oportunidades de lo

82 *Idem.,* p. 247.

83 *Idem*., p. 250.

84 Nicholas Garnhan y Raymond Williams, "Pierre Bourdieu and the sociology of culture: an introduction", *Media, Culture and Society,* vol. 2, núm. 3, julio de 1980, p. 222.

85 Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, p. 46.

> posible. Se opone al utopismo que, semejante en esto a la *magia,* pretende actuar sobre el mundo mediante el discurso preformativo. Lo propio de la acción politica es expresar *y* explotar a menudo más inconsciente que conscientemente, las potencialidades inscritas en el mundo social, en sus contradicciones o sus tendencias inmanentes.[86]

Se trata de un objetivo ubicable más en una estrategia de reforma que de "revolución en el sentido clásico", dicen Garnhan y Williams. Es verdad: una sociología que no analiza el Estado, los partidos, ni ha tornado como objeto de estudio ningún proceso de transformación politica no pretende contribuir a repensar la revolución. Pero acaso, ¿no servirá esta conciencia más diversificada y densa de las condiciones socio-culturales del cambio para lograr que las transformaciones abarquen la totalidad —objetiva y subjetiva— de las relaciones sociales, para que los procesos que comienzan como revoluciones no acaben convirtiéndose en reformas?

86 *Ídem.*

1. CLASE INAUGURAL[87]

Señor Administrador
Estimados colegas
Señoras y señores

Debería ser posible impartir una clase, aunque fuera inaugural, sin tener que preguntarse con que derecho: la institución existe precisamente para apartar esta interrogante, así como la angustia relacionada con la arbitrariedad que se hace presente en los comienzos. Como rito de admisión y de investidura, la clase inaugural, *inceptio,* realiza de manera simbólica ese acto de delegación al término del cual el nuevo maestro queda autorizado para hablar con autoridad, un acto que instituye su palabra como discurso legitimo, pronunciado por quien tiene derecho a hacerlo. La eficacia propiamente mágica del ritual descansa en el intercambio silencioso e invisible que se lleva a cabo entre el recién llegado, quien ofrece públicamente su palabra, y los científicos reunidos, quienes atestiguan a través de su presencia como cuerpo que, al ser así recibida por los maestros más eminentes, esta palabra puede recibirse de manera universal, es decir, se convierte, en el sentido más fuerte, en magistral. Pero más vale no llevar demasiado lejos el juego de la clase inaugural sobre la clase inaugural: la sociología, que es la ciencia de la institución y de la relación, afortunada o no, con la institución, supone y produce una distancia infranqueable y en ocasiones insoportable, no solo para la institución; no arrebata de ese estado de inocencia que permite cumplir *de manera afortunada* con las expectativas de la institución.

Ya sea parábola o paradigma, la lección sobre la lección, un discurso que reflexiona sobre sí mismo en el acto del discurso, tiene al menos la virtud de recordar una de las propiedades más fundamentales de la sociología tal como yo la concibo: todas las proposiciones que enuncia esta ciencia pueden y deben aplicarse al sujeto que hace la ciencia. Cuando no es capaz de introducir esta distancia objetivadora, por ende critica, el sociólogo da la razón a los que ven en él una especie de inquisidor terrorista, disponible para cualquier acción policíaca simbólica. No se ingresa en la sociología sin desgarrar las adherencias y adhesiones que nos atan por lo general a ciertos grupos, sin abjurar creencias que son constitutivas de la pertenencia y renegar de todo vinculo de afiliación o filiación. Así, el sociólogo surgido de lo que se suele llamar el pueblo y que ha llegado a lo que se llama la élite solo puede alcanzar la lucidez especial asociada con el extrañamiento social denunciando la representación populista del pueblo que no engaña más que a sus autores, y la

[87] Impartida el 23 de abril de 1982 en la cátedra de Sociología del Colegio de Francia.

representación elitista de las elites, hecha precisamente para engañar tanto a los que pertenecen a ellas como a los que están excluidos.

Al considerar la inserción social del científico como un obstáculo insuperable para la construcción de una sociología científica, se olvida que el sociólogo encuentra armas en contra de los determinismos sociales en la propia ciencia que los saca a la luz, es decir, en su conciencia. La sociología de la sociología, que permite movilizar en contra de la ciencia que se está haciendo los logros de la ciencia que está ya hecha, es un instrumento indispensable del método sociológico: uno hace ciencia —y en especial sociología— tanto en contra de su preparación como con su preparación. Y solo la historia puede librarnos de la historia. Así, con la condición de concebirse también como una ciencia del inconsciente, dentro de la gran tradición de epistemología histórica ilustrada por Georges Canguilhem y Michel Foucault, la historia social de la ciencia social es uno de los medios más poderosos para librarse de la historia, es decir, del dominio de un pasado incorporado que se sobrevive a sí mismo en el presente, o de un presente que, como el de las modas intelectuales, ya es pasado en el memento de su aparición. La sociología del sistema de enseñanza y del mundo intelectual me parece primordial justamente porque contribuye al conocimiento del sujeto de conocimiento, al introducir, de manera más directa que todos los análisis reflexivos, en las categorías de pensamiento impensadas que delimitan lo pensable y predeterminan lo pensado: basta con evocar el universo de supuestos, de censuras y lagunas que toda educación exitosa logra que uno acepte o ignore, trazando así el circulo mágico de la suficiencia desposeída en el cual las escuelas de elite encierran a sus elegidos.

La critica epistemológica va siempre acompañada de critica social. Y para medir lo que nos separa de la sociología clásica, basta con observar que el autor de las "Formes primitives de classification" nunca concibió la historia social del sistema de enseñanza que proponía en *L 'Evolution pédagogique en France* como la sociología genética de las categorías del entendimiento profesoral para el cual proporcionaba, sin embargo, todas las herramientas. Quizá porque al propio Durkheim, quien recomendaba que la gestión de los asuntos públicos se pusiera en manes de los científicos, le costaba trabajo tomar, en relación con su posición social de maestro de pensamiento, la distancia social necesaria para pensarla como tal. De la misma forma, solo una historia social del movimiento obrero y de sus relaciones con sus teóricos internos y externos podría comprender por qué aquellos que hacen profesión de marxismo nunca han sometido realmente el pensamiento de Marx, y sobre todo los uses sociales que se le dan, a la prueba de la sociología del conocimiento, cuyo iniciador fue Marx; sin embargo, sin llegar a creer que la critica histórica y sociología logre jamás desalentar la utilización teológica o terro-

rista de los escritos canónicos, podríamos al menos esperar de ella que decida a los más lúcidos y resueltos a interrumpir el sueño dogmático para poner en acción, es decir, a prueba, en una práctica científica, teorías y conceptos a los que la magia de una exégesis siempre recomenzada garantiza la falsa eternidad de los mausoleos.

Aunque no hay duda de que esta interrogación critica algo debe a las transformaciones de la institución escolar que autorizaba la *certitudo sui* magistral del pasado, no debe comprenderse como una concesión al espíritu anti-institucional que flota en el ambiente actual. Se impone, en efecto, como la única forma de evitar ese principio sistemático de error que es la tentación de la visión soberana. Cuando se abroga el derecho, que hay quien le reconoce, de determinar los limites entre las clases, las regiones o las naciones, de determinar con la autoridad de la ciencia si existen o no las clases sociales, y hasta qué punto tal o cual clase social —proletariado, campesinado o pequeña burguesía—, tal o cual unidad geográfica —Bretaña, Córcega u Occitania—, es una realidad o una ficción, el sociólogo asume o usurpa las funciones del *rex* arcaico, investido, según Benveniste, del poder de *regere fines y* de *regere sacra,* de determinar las fronteras, los limites, es decir, lo sagrado. El latín, que invoco también en homenaje a Pierre Courcelle, posee otra palabra, que es menos prestigiosa y más próxima a las realidades de hoy, la de *censor,* para designar al poseedor estatutario de ese poder de *constitución* que pertenece al decir autorizado, capaz de hacer que existan en las conciencias y en las cosas las divisiones del mundo social: el *censor,* como responsable de una operación técnica —*census,* censo— que consiste en clasificar a los ciudadanos según su fortuna, es el sujeto de un juicio que se parece más al de un juez que al de un científico; éste consiste, en efecto —y cito a Georges Dumézil —, en "situar (a un hombre, un acto o una opinión, etcétera) en el lugar jerárquico que le corresponde, con todas las consecuencias prácticas de esta situación, y ello mediante una justa estimación pública".

Para romper con esa ambición, que es propia de las mitologías, de fundamentar las divisiones arbitrarias del orden social, y ante todo la división del trabajo, y dar así una solución lógica al problema de la clasificación de los hombres, la sociología debe tomar como objeto, en lugar de caer en ella, la lucha por el monopolio de la representación legitima del mundo social, esa lucha de las clasificaciones que es una de las dimensiones de cualquier tipo de lucha de clases, bien sea de clases definidas por la edad, el sexo o las clases sociales. La clasificación antropológica se distingue de las taxonomías zoológicas o botánicas por el hecho de que los objetos que coloca en su lugar —o desplaza— son sujetos clasificadores. Basta con pensar lo que ocurriría si, como en las fábulas, los perros, los zorros y los lobos pudieran opinar en lo que se refiere a la clasificación de los canídeos y a los limites de

variación aceptables entre los miembros reconocidos de la especie, y si la jerarquía de los géneros y las especies pudiera determinar las posibilidades de acceso a la pitanza, o a los premios de belleza. En pocas palabras, con gran desesperación del filosofo-rey que al asignarles una esencia quiso obligarlos a ser y hacer lo que por definición les incumbe, los clasificados, los mal clasificados pueden rechazar el principio de clasificación que les impone el peor lugar. De hecho, como la demuestra la historia, ha sido casi siempre bajo la dirección de aspirantes al monopolio del poder para juzgar y clasificar, a menudo seres mal clasificados, al menos en ciertos aspectos, como los dominados han podido escapar a la atadura de la clasificación legitima y transformar su visión del mundo al liberarse de esos limites incorporados que son las categorías sociales de percepción del mundo social.

Así pues, descubrir que se está inevitablemente comprometido en la lucha por la construcción y la imposición de la taxonomía legitima viene a ser lo mismo que adoptar como objeto, pasando al segundo grado, la ciencia de esta lucha, es decir, el conocimiento del funcionamiento y las funciones de las instituciones que se encuentran comprometidas en ella, como lo son el sistema escolar a los grandes organismos oficiales de censo y de estadística social. El concebir como tal el espacio de la lucha de las clasificaciones —y la posición del sociólogo dentro de este espacio o en relación con él— de ninguna manera lleva a aniquilar a la ciencia en el relativismo. No hay duda de que el sociólogo ha dejado de ser el árbitro imparcial o el espectador divino, único capaz de determinar dónde se encuentra la verdad —a, expresándose como el sentido común, que tiene razón—, este equivale a identificar la objetividad con una distribución ostensiblemente equitativa de las culpas y las razones. Ahora es aquel que trata de decir la verdad de las luchas que tienen como objeto —entre otras cosas— la verdad. Por ejemplo, en lugar de zanjar la discusión entre los que afirman y los que niegan la existencia de una clase, de una región a de una nación, se concentra en establecer la lógica especifica de esa lucha y en determinar, por medio de un análisis de la relación de fuerzas y de los mecanismos de su transformación, cuáles son las posibilidades de los diferentes bandos. A él le corresponde construir el modelo verdadero de las luchas por la imposición de la representación verdadera de la realidad que contribuyen a crear la realidad tal y como se presenta en el momento de ser registrada. Así procede Georges Duby cuando, en lugar de aceptarlo como una herramienta indiscutida del historiador, toma como objeto de análisis histórico el esquema de las tres ordenes, es decir, el sistema de clasificación a través del cual la ciencia histórica acostumbra concebir la sociedad feudal; para descubrir que este principio de división, que es a la vez el objeto y el producto de las luchas entre los grupos que aspiran al monopolio del poder de constitución, obispos y caballeros,

contribuyó a producir la propia realidad que permite pensar. De la misma forma, la observación que en un momento determinado establece el sociólogo respecto de las propiedades u opiniones de las diversas clases sociales, y los propios criterios de clasificación que deben utilizar para esta observación, son también producto de toda la historia de las luchas simbólicas que han tenido como objeto la existencia y la definición de las clases y han contribuido así, de manera muy real, a *hacer* las clases: en gran parte, el resultado presente de esas luchas pasadas depende del efecto de teoría ejercido por las sociologías del pasado, en especial por las que contribuyeron a hacer la clase obrera, y con ella las demás clases, al contribuir a que ella creyera, a que se creyera, que existe como proletariado revolucionario. A medida que progresa la ciencia social, y que progresa su divulgación, los sociólogos se encontrarán cada vez más, realizada en su objeto, con la ciencia social del pasado.

Pero basta con pensar en el papel que asignan las luchas políticas a la previsión, o a la simple observación, para comprender que hasta el sociólogo que con mayor rigor se limita a describir será sospechoso de prescribir o proscribir. En la vida diana, prácticamente solo se habla de lo que es para decir, por añadidura, que es o no conforme a la naturaleza de las cosas, normal o anormal, bendito o maldito. Los nombres son provistos de adjetivos tácitos, los verbos de adverbios silenciosos que tienden a consagrar o condenar, a instituir como digno de existir y persistir en el ser o, por el contrario, de destituir, degradar o desacreditar. Así pues, no resulta fácil desprender el discurso de la lógica del proceso en el cual quieren hacerlo funcionar, aunque no fuera más que para otorgarse la libertad de condenarlo. Así, la descripción científica de la relación que guardan los más desposeídos de cultura con la alta cultura se comprenderá muy probablemente como una forma hipócrita de condenar al pueblo a la ignorancia o, por el contrario, como una forma disimulada de rehabilitar o celebrar la incultura y demoler los valores de la cultura. ¿Y qué decir de los casos en que el esfuerzo para explicar —y en eso consiste siempre el trabajo de la ciencia— puede aparecer como una forma de justificar, o incluso de disculpar? Ante la servidumbre de la cadena de montaje o la miseria de las ciudades perdidas, sin hablar de la tortura o la violencia de los campos de concentración, el "así son las cosas" que podemos pronunciar junto con Hegel ante las montañas reviste el valor de una complicidad criminal. Pues cuando se trata del mundo social, no hay nada menos neutro que el enunciar el ser con autoridad, es decir, con el poder de hacer ver y hacer creer que confiere la capacidad reconocida de prever; las observaciones de la ciencia ejercen inevitablemente una politica eficaz, que puede no ser la que quisiera ejercer el científico.

Sin embargo, aquellos que deploran el pesimismo desalentador o los efectos desmovilizadores del análisis sociológico cuando éste formula, por ejemplo, las leyes de la reproducción social tienen tan poco fundamento como aquellos que reprocharan a Galileo él haber desalentado el sueño de volar al construir la ley de la caída de los cuerpos. El enunciar una ley social como la que establece que el capital cultural va al capital cultural equivale a presentar la posibilidad de introducir entre las circunstancias que han contribuido al efecto que la ley prevé —en este caso particular la eliminación escolar de los niños más desprovistos de capital cultural— los "elementos modificadores" de los que hablaba Augusto Comte; éstos, por débiles que sean por sí mismos, pueden bastar para transformar en el sentido que deseamos el resultado de los mecanismos. Por el hecho mismo de que, tanto en este campo como en otros, el conocimiento de los mecanismos permite determinar las condiciones y los medios de una acción dirigida a dominarlos, en todos los casos se justifica el rechazo del sociologismo que trata lo probable como un destino; y allí están los movimientos de emancipación para probar que cierta dosis de utopismo, esa negación mágica de lo real que se consideraría en otros casos como neurótica, puede incluso ayudar a crear las condiciones políticas de una negación práctica de La observación realista. Pero, sobre todo, el conocimiento por si solo ejerce un efecto —que me parece liberador— cada vez que una parte de la eficacia de los mecanismos cuyas leyes de funcionamiento estable dependen del desconocimiento, es decir, cada vez que se enfrenta a los fundamentos de la violencia simbólica. En efecto, esta forma particular de violencia solo puede ejercerse contra sujetos cognoscentes cuyos actos de conocimiento, empero, por ser parciales y mistificados, encierran el reconocimiento tácito de la dominación que está implicado en el desconocimiento de las bases reales de la dominación. Se explica el hecho de que constantemente se niegue a la sociología la categoría de ciencia, sobre todo entre aquellos que requieren de las tinieblas del desconocimiento para ejercer su comercio simbólico.

Nunca se impone de manera más absoluta la necesidad de repudiar la tentación regia como cuando se trata de concebir científicamente el propio mundo científico, o, de manera más general, el mundo intelectual. Si ha sido necesario revisar de arriba abajo la sociología de los intelectuales, ella se debe a que, por la importancia de los intereses que están en juego y por la magnitud de la que se ha consentido invertir, a un intelectual le es sumamente difícil evadir la lógica de la lucha en la que cada cual se apresura a convertirse en sociólogo —en el sentido más brutalmente sociologista— de sus adversarios, al tiempo que se convierte en su propio ideólogo, según la ley de las cegueras y lucideces cruzadas que regula todas las luchas sociales por la verdad. Sin embargo, solo si aprehende el juego como tal, con las apuestas, las reglas o las regularidades que le son propios, las inversiones

especificas que se generan y los intereses que se satisfacen en él, logrará simultáneamente, por un lado, zafarse de él por y para la distancia constitutiva de la representación teórica, y, por otro descubrir que está involucrado en él, en un lugar determinado, con apuestas e *inversiones* determinadas y determinantes. Cualesquiera que sean sus pretensiones científicas, la objetivación está destinada a ser *siempre parcial,* por ende, falsa, mientras ignore a se niegue a ver el punto de vista a partir del cual se enuncia, es decir, el juego en conjunto. El construir el juego como tal, es decir, como un espacio de posiciones *objeti*vas que es causa, entre otras cosas, de la visión que pueden tener los ocupantes de cada posición sobre las demás posiciones y sus ocupantes, es obtener el medio de objetivar científicamente el conjunto de las objetivaciones más a menos brutamente reduccionistas a las que se entregan los agentes metidos en la lucha, y de percibirlas como la que son, como estrategias simbólicas dirigidas a imponer la verdad parcial de un grupo como la verdad de las relaciones objetivas entre los grupos. Es descubrir, por añadidura, que, al dejar en el olvido el propio juega que los constituye como competidores, los adversarios cómplices se ponen de acuerdo para que quede enmascarado lo esencial, es decir, los intereses vinculados con el hecha de participar en el juego y la colusión objetiva que de ella resulta.

Es demasiado evidente que no se puede esperar que la reflexión de los limites de acceso a una reflexión sin límites: lo cual equivaldría a resucitar con forma diferente la ilusión, formulada por Mannheim, de "la intelligentsia sin ataduras ni raíces", una especie de sueño o vuelo social que es sustituto histórica de la ambición del saber absoluto. Con todo, cada nuevo logro de la sociología de la ciencia tiende a reforzar la ciencia sociológica al incrementar el conocimiento de las determinantes sociales del pensamiento sociológico, y, por ende, la eficacia de la critica que cada cual puede oponer a los efectos de esas determinantes sobre su propia práctica y la de sus competidores. La ciencia se refuerza cada vez que se refuerza la critica científica, es decir, de manera inseparable, la calidad científica de las armas disponibles y, para poder triunfar científicamente, la necesidad de utilizar las armas de la ciencia y solo éstas. En afecto, el campo científico es un campo de luchas como cualquier otro, pero en él las disposiciones criticas que suscita la competencia solo pueden verse satisfechas cuando logran movilizar los recursos científicos acumulados; cuanto más avanzada está una ciencia, y tiene pues un logro colectivo importante, mayor es el capital científico que supone la participación en la lucha científica. La consecuencia es que las revoluciones científicas no son producto de los más desprovistas sino de los más ricos en ciencia. Estas leyes sencillas permiten comprender que ciertos productos sociales trans-históricos, es decir, relativamente independientes de sus condiciones sociales de producción, como las verdades científicas, puedan surgir de la historicidad de

una configuración social singular, es decir, de un campo social como es el de la física a la biología actualmente. En otras palabras, la ciencia social puede explicar el progreso paradójico de una razón que es histórica de parte a parte y, sin embargo, irreductible a la historia: si hay una verdad, ésta es que la verdad es un objeto de lucha; pero esta lucha solo puede conducir a la verdad cuando obedece a una lógica tal que la única forma de vencer al adversario sea empleando contra él las armas de la ciencia y cooperando así al progreso de la verdad científica.

Esta lógica también es válida para la sociología: bastaría con que se pudiera exigir prácticamente que todos los participantes y aspirantes dominaran los conocimientos —que son ya inmensos— obtenidos dentro de esta disciplina para que desaparecieran del universo ciertas prácticas que descalifican a la profesión. Pero en el mundo social, ¿a quién le interesa que exista una ciencia autónoma del mundo social? En todo caso, no será a los que son científicamente más pobres: como estructuralmente tienen tendencia a buscar en la alianza con las potencias externas, cualesquiera que sean, un apoyo o una venganza en contra de las presiones y los controles surgidos de la competencia interna, siempre pueden encontrar en la denuncia política un sustituto fácil de la critica científica. Tampoco será a los detentadores de un poder temporal o espiritual, que no pueden más que ver en una ciencia social realmente autónoma la competencia más temible; sobre todo, quizá, cuando renuncia a la ambición de legislar, por la que llega la heteronomia, y reivindica una autoridad negativa, critica, es decir, critica de sí misma y, como implicación, de todos los abusos de ciencia y de todos los abusos de poder que se cometen en nombre de la ciencia.

Se comprende que la existencia de la sociología como disciplina científica se vea siempre amenazada. La vulnerabilidad estructural que provoca la posibilidad de hacer trampa con los imperativos científicos a través del juego de la politización hace que tenga tanto que temer de los poderes que esperan demasiado de ella como de los que desean su desaparición. Las demandas sociales vienen siempre acompañadas de presiones, conminaciones o seducciones, y el mayor bien que se le pueda hacer a la sociología es quizá el de no pedirle nada. Paul Veyne observaba que "se reconoce de lejos a los grandes expertos en la antigüedad por ciertas páginas que no escriben". ¿Qué decir de los sociólogos que se ven constantemente incitados a rebasar los limites de su ciencia? No es tan *fácil* renunciar a las gratificaciones inmediatas del profetismo cotidiano, sobre todo considerando que el silencio, por definición, está destinado a pasar inadvertido y deja el campo libre a la inanidad sonora de la falsa ciencia. Así, por no repudiar las ambiciones de la filosofía social y la seducción del ensayismo, que está en todo y para todo tiene respuesta, hay quien se puede pasar toda la vida situándose en terrenos donde la

ciencia en su estado actual está derrotada de antemano. Otros, por el contrario, encuentran en estos excesos una excusa para justificar la abdicación que implica a menudo la prudencia irreprochable de la minucia ideográfica.

La ciencia social solo se puede constituir rechazando la demanda social de instrumentos de legitimación o de manipulación. El sociólogo puede llegar a deplorarlo, pero no tiene más mandato ni misión que los que él se asigna en virtud de la lógica de su investigación. Aquellos que, por una usurpación esencial, se sienten con derecho o se imponen él deber de hablar por el pueblo, es decir, en su favor, pero también en su lugar, aunque fuera, como lo he hecho yo en alguna ocasión, para denunciar el racismo, el miserabilísimo o el populismo de los que hablan del pueblo, ellos siguen hablando por si mismos; o al menos, habían aún de si mismos, en la medida en que con ello tratan, en el mejor de los casos —por ejemplo en el de Michelet—, de adormecer el sufrimiento relacionado con la ruptura social haciéndose pueblo en la imaginación. Pero en este punto tengo que abrir un paréntesis: cuando, como acabo de hacerlo, el sociólogo enseña a remitir los actos o los discursos más "puros", los del sabio, el artista o el militante, a las condiciones sociales de su producción y a los intereses específicos de sus productores, de ninguna manera alienta el perjuicio de reducción o demolición con el que se solazan la acritud y la amargura, sino que solo trata de proporcionar el medio para despojar de su impecabilidad objetiva y subjetiva al rigorismo, o incluso terrorismo, del resentimiento; empezando por aquel que nace de la transmutación de un deseo de venganza social en reivindicación de un igualitarismo compensador.

A través del sociólogo, como agente histórico históricamente situado, como sujeto social socialmente determinado, la historia, es decir, la sociedad en la que ésta se sobrevive a sí misma, se vuelve un momento hacia sí, reflexiona sobre sí; y a través de él todos los agentes sociales pueden saber un poco mejor lo que son, y lo que hacen. Pero ésta es justamente la tarea que menos desean confiar al sociólogo todos aquellos que tienen como cómplices al desconocimiento, la negación, el rechazo al saber, y que están dispuestos de buena fe a reconocer como científicos todas las formas de discurso que no habían del mundo social o que habían de el de manera tal que no lo hacen. Salvo excepciones, esta demanda negativa no necesita declararse en censuras expresas; en efecto, puesto que la ciencia rigurosa supone rupturas decisorias con las evidencias, basta con dejar que actúen las rutinas del pensamiento común o las inclinaciones del sentido común burgués para obtener las consideraciones infalsificables del ensayismo planetario o los conocimientos a medias de la ciencia oficial. Buena parte de lo que el sociólogo se esfuerza por descubrir no está oculto en el mismo sentido que lo que tratan de sacar a la luz las

ciencias de la naturaleza. Muchas de las realidades o relaciones que revela no son invisibles, o lo son, al menos, solo en el sentido de que "saltan a la vista", según el paradigma de la carta robada que tanto gusta a Lacan; me refiero, por ejemplo, a la relación estadística que vincula las prácticas a las preferencias culturales con la educación recibida. El trabajo necesario para mostrar a la luz del día la verdad, y lograr que se le reconozca una vez mostrada, se topa con los mecanismos de defensa colectivos que tienden a garantizar una verdadera denegación, en el sentido de Freud. Puesto que el rechazo a conocer una realidad traumática está en relación directa con los intereses que se defienden, se comprende la extrema violencia de las reacciones de resistencia que suscitan entre los detentadores del capital cultural los análisis que sacan a la luz las condiciones de producción y reproducción negadas de la cultura; a gente entrenada para concebirse con el carácter de lo único y lo innato, esos análisis no les hacen descubrir más que lo común y/o adquirido. En este caso, el conocimiento de sí es efectivamente, como la afirmaba Kant, "un descenso a los Infiernos". Al igual que las almas que, según el mito de Er, deben beber el agua del río Ameles, portadora de olvido, antes de volver a la tierra para vivir las vidas que ellas han elegido, los hombres de cultura deben sus goces más puros solo a la amnesia de la génesis que les permite vivir su cultura como un don de la naturaleza.   Siguiendo esta lógica que el psicoanálisis conoce bien, no retrocederán ante la contradicción para defender el error vital que es su razón de ser y salvar la integridad de una identidad basada en la conciliación de los contrarios: recurriendo a una forma del paralogismo del caldero tal como lo describe Freud, podrán así reprochar a la objetivación científica a la vez su absurdo y su evidencia, por ende, su trivialidad, su vulgaridad.

Los enemigos de la sociología tienen todo el derecho de preguntarse si tienen derecho a existir una actividad que supone y produce la negación de una denegación colectiva; pero no hay nada que les permita impugnar su carácter científico. No hay duda de que no existe una demanda social propiamente dicha de un saber total sobre el mundo social; y solo la autonomía relativa del campo de producción científico y los intereses específicos que en él se generan pueden autorizar y favorecer la aparición de una oferta de productos científicos, es decir, por lo general, de criticas, que precede cualquier tipo de demanda.   En favor del bando de la ciencia, que es más que nunca el del *Aufklarung,* de la desmitificación, podríamos limitarnos a invocar un texto de Descartes que Martial Gueroult solía citar: "No apruebo que uno trate de engañarse a sí mismo alimentándose de falsas imaginaciones. Por ello, al ver que es una mayor perfección conocer la verdad, aunque ésta sea en perjuicio nuestro, que ignorarla, confieso que más vale estar menos alegre y tener más conocimiento."[88] La sociología descubre la *self-deception,*

[88] Versión del traductor.

la mentira dirigida a sí mismo que se mantiene y alienta colectivamente y que en todas las sociedades es la base de los valores más sagrados, y con esto, de toda la existencia social. Enseña junto con Marcel Mauss que "la sociedad se paga siempre a sí misma con la falsa moneda de su sueño".[89] Esto equivale a decir que esta ciencia iconoclasta de las sociedades que están llegando a la vejez puede contribuir al menos a darnos, aunque sea solo en parte, el dominio y la posesión de la naturaleza social al lograr el avance del conocimiento y la conciencia de los mecanismos que son la base de todas las formas de fetichismo; me refiero, clara está, a lo que Raymond Axon, que tanto ilustró esta enseñanza, llama la "religión secular", ese culto de Estado que es un culto del Estado, sus fiestas civiles, sus ceremonias cívicas y sus mitos nacionales a nacionalistas, siempre dispuestos a suscitar o justificar el desprecio a la violencia racista, y que no es solo característica de los Estados totalitarios; pero también me refiero al culto del arte y de la ciencia, los que, como ídolos sustitutos, pueden contribuir a la legitimación de un orden social fundado en parte sobre una distribución inequitativa del capital cultural. En todo caso, al menos se puede esperar de la ciencia social que haga retroceder la tentación de la magia, esa *hubris* de la ignorancia que es ignorante de sí misma, que ha sido expulsada de la relación con el mundo natural, pero sobrevive en la relación con el mundo social. La venganza de lo real es despiadada contra la buena voluntad mal instruida o el voluntarismo utopista; y allí está el destino trágico de las empresas políticas que han pretendido pertenecer a una ciencia social presuntuosa para recordarnos que la ambición mágica de transformar al mundo social sin conocer sus fuerzas motrices puede llegar a sustituir con otra violencia, que es a veces más inhumana, la "violencia inerte" de los mecanismos que destruyó la ignorancia pretenciosa.

La sociología es una ciencia cuya particularidad es la dificultad particular que encuentra para convertirse en una ciencia como las demás. Ello se debe a que, lejos de oponerse, el rechazo al saber y la ilusión del saber infuso coexisten perfectamente tanto en los investigadores como en los que llevan a la práctica. Y solo una disposición rigurosamente critica puede disipar las certezas prácticas que se insinúan en el discurso científico a través de los supuestos inscritos en el lenguaje o las preconstrucciones inherentes a la rutina del discurso cotidiano sobre los problemas sociales, en suma, a través de la bruma de palabras que se interpone sin cesar entre el investigador y el mundo social. Por lo general, el lenguaje expresa con mayor facilidad las cosas que las relaciones, los estados que los procesos. El hecho de decir, por ejemplo, que alguien tiene poder, o de preguntarse quién posee el poder hoy en día, es concebir el poder como una sustancia, una cosa que algunos poseen, conservan o transmiten; es pedirle a la ciencia que determine "quién

89 Versión del traductor.

gobierna" (según el título de uno de los clásicos de la ciencia politica) o quién decide; es, admitiendo que el poder como sustancia está situado en algún sitio, preguntarse si viene de arriba, como lo afirma el sentido común o, por una inversión paradójica que deja intacta la *doxa*, de abajo, de los dominados. Lejos de oponerse, la ilusión cosista y la ilusión personalista van de la mano. Y no acabaríamos de enlistar los falsos problemas que generan en la oposición entre el individuo-persona, que es interioridad, singularidad, y la sociedad-cosa, como exterioridad: los debates ético-políticos entre aquellos que otorgan un valor absoluto al individuo, al individualismo, y aquellos que confieren la primacía ala sociedad, a lo social, al socialismo, se encuentran en el trasfondo de la discusión teórica, sin cesar recomenzada, entre un nominalismo que reduce las realidades sociales, los grupos o instituciones a artefactos teóricos sin realidad objetiva, y un realismo sustancialista que reifica las abstracciones.

Solo la pregnancia de las oposiciones del pensamiento común, que resiste con toda la fuerza de las oposiciones entre grupos que en ella se expresan, puede explicar la extraordinaria dificultad del trabajo necesario para superar estas alternativas, científicamente mortales; y el hecho de que haya que comenzar una y otra vez este trabajo, en contra de las regresiones colectivas hacia las formas de pensamiento más comunes por estar socialmente fundadas o alentadas. Resulta más fácil tratar los hechos sociales como cosas a como personas que como relaciones. Así, esas dos rupturas decisivas con la filosofía espontánea de la historia y con la visión común del mundo social que representaron el análisis que hace Fernand Braudel de los fenómenos históricos de "larga duración", y la aplicación por parte de Levi-Strauss del modo de pensamiento estructural a objetos tan rebeldes como los sistemas de parentesco a los sistemas simbólicos, han desembocado en discusiones escolásticas sobre las relaciones entre el individuo y la estructura. Y, sobre todo, la influencia de las antiguas alternativas ha llevado a relegar a lo anecdótico, a la contingente, es decir, fuera del dominio de la ciencia, todo aquello de lo que trataba la historia a la antigua, en lugar de incitar a superar la antitesis de la historia infraestructural y de la historia anecdótica, de la macro-sociología y de la micro-sociología. En efecto, so pena de abandonar al azar a al misterio todo el universo real de las prácticas, es necesario buscar en una historia estructural de los espacios sociales donde se engendran y efectúan las disposiciones que crean a "los grandes hombres" —el campo del poder, el campo artístico, el intelectual o el científico— el medio para cerrar la brecha que se abre entre los lentos movimientos insensibles de la infraestructura económica a demográfica y la agitación superficial que registran las crónicas diarias de la historia politica, literaria a artística.

El principio de la acción histórica, tanto la del artista, la del científico o la del gobernante, como la del obrero o el burócrata, no es un objeto que pudiera enfrentarse a la sociedad como a un objeto constituido en la exterioridad. No reside en la conciencia ni en las cosas, sine en la relación entre dos estados de lo social, es decir, entre la historia objetivada en las cosas, en forma de instituciones, y la historia encarnada en los cuerpos, en forma de esas disposiciones duraderas que yo llamo *habitus.* El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo. Y la incorporación de lo social que realiza el aprendizaje es el fundamento de la presencia en el mundo social que suponen la acción que es un éxito social y la experiencia común de este mundo como algo que cae por su peso.

Solo un verdadero análisis de caso, que requeriría una exposición demasiado larga, podría mostrar la ruptura decisiva con la visión común del mundo social determinada por el hecho de sustituir la relación ingenua entre el individuo y la sociedad por la relación construida entre esos dos modos de existencia de lo social, el *habitus* y el campo, la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa. Para ser totalmente convincente y constituir como crónica lógica la cronología de las relaciones entre Monet, Degas y Pissarro, o entre Lenin, Trotski, Stalin y Bujarin, o aun entre Sartre, Merieau-Ponty y Camus, habría que obtener un conocimiento suficiente de esas dos series causales parcialmente independientes que son, por un lado, las condiciones sociales de producción de los protagonistas o, para ser más precisos, de sus disposiciones duraderas y, por otro, la lógica especifica de cada uno de los campos de encuentro en los que comprometen estas disposiciones, el campo artístico, el político o el intelectual, sin olvidar, claro está, las presiones coyunturales o estructurales que se ejercen en estos espacios relativamente autónomos.

Concebir cada uno de estos universos particulares como campo, es obtener el medio para entrar en el detalle más singular de su singularidad histórica a la manera de los historiadores más minuciosos, al tiempo que se les construye de manera que se perciba en dos un "caso particular de lo posible", según decía Bachelard, ó, más simplemente, una configuración entre otras de una estructura de relaciones. Esto supone, una vez más, que uno debe estar atento a las relaciones pertinentes, que suelen ser invisibles o pasar inadvertidas a primera vista, entre las realidades directamente visibles, como las personas individuales, designadas por nombres propios, o las personas colectivas, a la vez nombradas y producidas por el signo o la sigla que las constituye como personalidades jurídicas. Así, será posible concebir tai o cual polémica situada y fechada entre un critico de vanguardia y un profesor titulado de literatura como una forma particular de una relación de la que la oposición medieval entre el *autor* y el *lector,* o el antagonismo entre el profeta y el

sacerdote son también manifestaciones. Cuando está orientada por un principio de pertinencia que le permite construir los dates con vistas ala comparación y la generalización, incluso la lectura de los diarios puede convertirse en un acto científico. Poincaré definía la matemática como "el arte de dar el mismo nombre a cosas diferentes"; de la misma forma, la sociología —que los matemáticos me perdonen la audacia de esta asimilación— es el arte de concebir cosas que son fenomenológicamente diferentes como semejantes en su estructura y funcionamiento, y de transferir lo que se ha establecido en relación con un objeto construido, como por ejemplo el campo religioso, a toda una serie de objetos nuevos, como el campo artístico, o el político, etcétera. Esta especie de inducción teórica que hace posible la generalización sobre la base de la hipótesis de la invariación formal dentro de la variación material, no tiene nada que ver con la inducción a la intuición de base empírica con la que a veces se le identifica; gracias al use razonado del método comparativo al cual confiere su plena eficacia, la sociología, al igual que las demás ciencias que, según decía Leibniz, "se concentran a medida que se extienden", puede aprehender un número cada vez más extenso de objetos con un número cada vez más reducido de conceptos y de hipótesis teóricas.

El pensar en términos de campo requiere una conversión de toda la visión común del mundo social que se fija solo en las cosas visibles; en el individuo, *ens realissimum,* al cual nos liga una especie de interés ideológico primordial; en el grupo, que solo en apariencia está definido únicamente por las relaciones temporales a duraderas, informales a institucionalizadas, entre sus miembros; incluso en las relaciones comprendidas como *interacciones,* es decir, como relaciones subjetivas realmente efectuadas. De hecho, al igual que la teoría de Newton sobre la gravitación no se pudo construir más que como ruptura con el realismo cartesiano que se negaba a reconocer un modo de acción física que no fuera el choque, el contacto directo, así la noción de campo supone una ruptura con la representación realista que lleva a reducir el efecto del *medio* al efecto de la acción directa que se efectúa en una interacción. La estructura de las relaciones constitutivas del espacio del campo es la que determina la forma que pueden revestir las relaciones visibles de interacción y el contenido mismo de la experiencia que de ellas pueden tener los agentes.

El prestar atención al espacio de relaciones en el que se mueven los agentes implica una ruptura radical con la filosofía de la historia que se inscribe en el uso común a semi-científica del lenguaje común a en las costumbres de pensamiento asociadas con las polémicas de la politica, donde, sea como sea, hay que encontrar responsables tanto de lo mejor como de la peor. No acabaríamos nunca de

enumerar los errores, las mistificaciones o las místicas que se engendran en el hecho de que las palabras que designan instituciones a grupos, como Estado, Burguesía, Patrones, Iglesia, Familia a Escuela, pueden constituirse en sujetos de proposiciones con formas como "el Estado decide", o "la Escuela elimina", y, con ella, en sujetos históricos capaces de plantear y realizar sus propios fines. Así, ciertos procesos cuyo sentido y fin no concibe ni plantea nadie en realidad, sin que sean por ello ciegos a aleatorios, se encuentran ordenados por referencia a una intención que no es ya la de un creador concebido como persona, sino la de un grupo a una institución que funciona como causa final capaz de justificarlo todo, con el menor costo, sin explicar nada. Sin embargo, es posible demostrar, apoyándose en el célebre análisis de Norbert Elias, que esta visión teológico-politica no se justifica ni en el caso aparentemente más adecuado para confirmarla, es decir, en el de un Estado monárquico, que presenta en grado superlativo, incluso para el propio monarca —"el Estado soy yo"—, las apariencias del "Aparato": la sociedad de la corte funciona como campo de gravitación en el cual se ve atrapado el propio detentador del poder absoluto, a pesar de que su posición privilegiada le permite extraer la mayor parte de la energía engendrada por el equilibrio de las fuerzas. El principio del movimiento perpetuo que agita el campo no reside en algún primer motor inmóvil —en este caso el Rey Sol— sino en las tensiones que produce la estructura constitutiva del campo (las diferencias de rango entre príncipes, duques, marqueses, etcétera) y tienden a su vez a reproducirla. Hay en las acciones y reacciones ciertos agentes que, a menos de excluirse del juego, no tienen más remedio que luchar por mantener a mejorar su posición en el campo, con lo cual contribuyen a imponer sobre todos los demás presiones a menudo percibidas como alga insoportable que nacen de la coexistencia antagonista.

Por la posición que ocupa en el campo de gravitación del cual es sol, el rey no tiene necesidad de querer, ni aun de concebir, el sistema como tal para extraer las ganancias de un universo estructurado de manera que todo gira en beneficio suyo. En forma general, es decir, tanto en el campo intelectual o en el religioso como en el campo del poder, los dominantes son, con mucha mayor frecuencia de lo que la ilusión teológica del primer motor lo deja ver, aquellos que expresan las fuerzas inmanentes del campo —la cual no es poca cosa— más que los que las producen a dirigen.

También habría podido tomar el ejemplo del circo-hipódromo de Constantinopla según el análisis ya clásico de Gilbert Dagron. No es sin duda una casualidad que esta realización paradigmática del campa político se presente en forma de un espacio de juega socialmente instituido que transforma periódicamente al pueblo reunido en asamblea popular, investida del poder de impugnar a de consagrar

ritualmente la legitimidad imperial. El espacio institucional donde todos los agentes sociales —el emperador, colocado en posición de árbitro, los senadores, los altos funcionarios, pero también el pueblo, en sus diferentes funciones— tienen su lugar asignado *produce* en cierta forma las propiedades de aquellos que le ocupan y las relaciones de competencia y conflicto que los oponen; en este campo cerrado, los dos bandos, los Verdes y los Azules, se enfrentan de manera ritual siguiendo una lógica que tiene que ver a la vez can la lógica de la competencia y con la de la lucha politica; y la autonomía de esta forma social, como una especie de *taxis* instituida y, por ella, trascendente de ambos bandos, *tagma,* que no deja de engendrar, se afirma en el hecho de que "se presta a la expresión de todo tipo de conflictos", desalentando los esfuerzos por encontrar para estos antagonismos una base social a politica precisa y constante.

Como lo muestra perfectamente el caso de este juego social del todo ejemplar, la sociología no es un capitulo de la mecánica, ni los campos sociales son campos de tuerzas, sine campos de luchas destinadas a transformar a conservar estos campos de fuerzas. Y la relación, ya sea práctica a pensada, que mantienen los agentes con el juego forma parte del juego y puede ser el principio de su transformación. Los campos sociales más diversos, como la sociedad de corte, el campo de los partidos políticos, el de las empresas o el campo universitario, solo pueden funcionar mientras haya agentes que inviertan —en los diferentes sentidos de la palabra— que comprometan en ellos sus recursos y persigan lo apostado contribuyendo así por su propio antagonismo a conservar la estructura o, en ciertas condiciones, a transformarla.

Como estamos siempre más o menos atrapados en uno de los juegos sociales que ofrecen los diferentes campos, no se nos ocurre preguntar por qué hay acción en vez de nada —lo cual, a menos de suponer una propensión natural a la acción o al trabajo, no es nada obvio. Todos sabemos por experiencia que lo que atrae al alto funcionario puede dejar indiferente al investigador y que las inversiones del artista serán siempre ininteligibles para el banquero. Esto quiere decir que un campo solo puede funcionar si encuentra individuos socialmente dispuestos a comportarse como agentes responsables, a arriesgar su dinero, su tiempo, en ocasiones su honor y su vida, para perseguir las apuestas y obtener los beneficios que propone, los que vistos desde otro punto de vista pueden parecer ilusorios, y siempre lo son ya que descansan en la relación de complicidad antológica entre el *habitus* y el campo que es el principio del ingreso al juego, de la adhesión al juego, de la *illusio.*

En la relación entre el juego y et sentido del juego es donde se engendran las apuestas y se constituyen ciertos valores que, aunque no residen fuera de esta

relación, se imponen en su interior con una necesidad y evidencia absolutas. Esta forma originaria de fetichismo es el principio de toda acción. El motor —lo qué se llama a veces la motivación— no está ni en el fin material o simbólico de la acción, como lo afirma el finalismo ingenuo, ni en las presiones del campo, como lo afirma la visión mecanicista. Está en la relación entre el *habitus* y el campo que hace que el *habitus* contribuya a determinar aquello que lo determina. No hay sagrado más que para el sentido de lo sagrado que se encuentra sin embargo, con lo sagrado como plena trascendencia. Esto es cierto para cualquier tipo de valor. La *illusio* en el sentido de inversión en el juego solo se convierte en ilusión en el sentido originario de acción de engañarse a sí mismo, de entretenimiento —en el sentido de Pascal— o de mala fe —en el sentido de Sartre— cuando se aprehende el juego desde afuera, desde el punto de vista del espectador imparcial que no invierte nada en el juego ni en las apuestas. Este punto de vista del extraño que se ignora a sí mismo lleva a ignorar que las inversiones son ilusiones bien fundadas. En efecto, a través de los juegos sociales que propone, el mundo social procura a los agentes algo que es mucho *más* y que es diferente de lo que son las apuestas aparentes o los fines manifiestos de la acción: la cacería cuenta tanto como la presa, a quizá más que ella, y existe un beneficio de la acción que excede los beneficios que se persiguen de manera explicita, como un sueldo, un premio, un trofeo, un titulo a una función, y que consiste en salir de la indiferencia y afirmarse como agente actuante, atrapado en el juego, ocupado, habitante del mundo habitado por el mundo, proyectado hacia ciertos fines y dotado, en forma objetiva, y por ende, subjetiva, de una misión social.

Las funciones sociales son ficciones sociales. Y los ritos de institución *hacen* a aquel que instituyen como rey, caballero, sacerdote a profesor, forjando su imagen social, moldeando la representación que puede y debe dar como persona moral, es decir, como plenipotenciario, mandatario a portavoz de un grupo. Pero también lo hacen en otro sentido. Al imponerle un nombre, un titulo que lo define, lo instituye, lo constituye, lo están conminando a convertirse en lo que es, es decir, en lo que deberá ser, le ordenan que *llene* su función, que entre en el juego, en la función, que juegue el juego, cumpla la función. Confucio no hacia más que enunciar la verdad de todos los ritos de institución cuando invocaba el principio de la "justificación de los nombres", al pedir que cada uno se conformara con su función en la sociedad, que viviera conforme a su naturaleza social: "Que el soberano actúe como soberano, el sujeto como sujeto, el padre como padre y el hijo como hijo." Al entregarse en cuerpo y alma a su función, y, a través de ella, al cuerpo constituido que se le confía, que sea éste *universitas, collegium, societas, a consortium,* como decían los canonistas, el heredero legitimo, el funcionario a el dignatario contribuyen a garantizar la eternidad de la función, que existía antes que él y le

sobrevivirá —*Dignitas non moritur*—, y la del cuerpo místico que él encarna, y del cual participa, participando así de su eternidad.

Aunque para constituirse deba rechazar todas las formas del biologismo, que tienden siempre a naturalizar las diferencias sociales reduciéndolas a invariantes antropológicas, la sociología solo puede comprender el juego social en lo más esencial que tiene si toma en cuenta algunas de las características universales de la existencia corporal, como el hecho de existir en estado de individuo biológico separado, o de estar confinado a un lugar y un memento, o aun el hecho de estar y saberse destinado a la muerte, todas las cuales son propiedades que se han comprobado de manera más que científica y que no se incluyen jamás en la axiomática de la antropología positivista. Condenado a la muerte, ese fin que no puede tomarse como fin, el hombre es un ser sin razón de ser. Es la sociedad, y solo ella, la que dispensa en diferentes grades las justificaciones y las razones de existir; ella es la que produce los negocios o las posiciones que se consideran "importantes", ella produce los actos y los agentes que se juzgan "importantes" para sí mismos y para los demás, como personajes que han recibido una garantía objetiva y subjetiva de su valor y han sido así arrebatados ala indiferencia y la insignificancia. Por más que diga Marx, existe una filosofía de la miseria que se acerca más a la desolación de los ancianos pordioseros e irrisorios de Beckett que al optimismo voluntarista que se asocia tradicionalmente con el pensamiento progresista. Miseria del hombre sin Dios, decía Pascal. Miseria del hombre sin misión ni consagración social. En efecto, sin ir tan lejos como Durkheim, quien dice "la sociedad es Dios" yo diría: Dios no es nunca más que la sociedad. Lo que se espera de Dios nunca se puede recibir más que de la sociedad, que es la única con el poder de consagrar, de arrebatar ala facilidad, a la contingencia, al absurdo; pero —y esto es quizá la antinomia fundamental— solo lo hace de manera diferencial, distintiva: todo sagrado tiene su complemento profano, toda distinción produce su vulgaridad y la competencia por la existencia social conocida y reconocida que libera de la insignificancia es una lucha a muerte por la vida y la muerte simbólica. "Citar —decían los hábiles— es resucitar." El juicio de los otros es el juicio final y la exclusión social es la forma concreta del infierno y la condenación. Porque el hombre es un Dios para el hombre, es el hombre un lobo para el hombre.

Sobre todo cuando son adeptos a una filosofía escatológica de la historia, los sociólogos sienten que tienen un mandato social, y éste es un mandato para dar sentido, explicar, o incluso poner orden y asignar fines. Por que no están en la mejor situación para comprender la miseria de los hombres sin cualidades sociales, ya sea la resignación trágica de los ancianos abandonados a la muerte social de los

hospitales o los hospicios, la sumisión silenciosa de los desempleados o la violencia desesperada de los adolescentes que buscan en la acción reducida a la infracción un medio para acceder a una forma reconocida de existencia social. Y quizá porque, como todo el mundo, necesitan de manera demasiado profunda la ilusión de la misión social como para reconocer ante sí cuál es su principio, les cuesta trabajo descubrir el verdadero fundamento del poder exorbitante que ejercen todas las sanciones sociales de la importancia, todas las sonajas simbólicas, como condecoraciones, cruces, medallas, palmas, Legión de Honor, etcétera, pero también todos los apoyos sociales de la *illusio* vital, como misiones, funciones y vocaciones, mandatos, ministerios y magisterios.

La visión lúcida de la verdad de todas las misiones y todas las consagraciones no condena ni a renunciar ni a desertar. Siempre es posible entrar en el juego sin ilusiones, por una decisión consciente y deliberada. De hecho, no llegan a tanto las exigencias de las instituciones comunes. Pensemos en lo que dijo Merleau-Ponty sobre Sócrates: "Da razones para obedecer alas leyes, pero ya es demasiado el tener razones para obedecer [...] Lo que se espera de él es justamente lo que él no puede dar: el asentimiento a la cosa misma y sin considerarlos."[90] Si a los que tienen por cómplice al orden establecido, cualquiera que éste sea, no les gusta la sociología, ello se debe a que ésta introduce una libertad con respecto a la adhesión primaria que hace que la propia conformidad tome cierto cariz de herejía a ironía.

Así habría sido sin duda la lección de una lección inaugural dedicada a la sociología de la lección inaugural. Un discurso que se toma a sí mismo como objeto no llama tanto la atención sobre el referente, que podría sustituirse por otro acto cualquiera, como sobre la operación que consiste en referirse a lo que se está haciendo y sobre lo que la distingue del hecho de hacer simplemente lo que se hace, de estar *entregado* a lo que se hace. Cuando este volverse hacia sí mismo se realiza en la situación misma como en este caso, tiene algo de insólito, o de insolente. Rompe el embrujo, desencanta. Atrae la mirada sobre aquello que el simple hacer se esfuerza por olvidar, y por hacer olvidar. Enumera los efectos oratorios o retóricos que, como el hecho de leer con un tono impregnado de improvisación un texto escrito de antemano, aspiran a probar y a hacer sentir que el orador está entregado a lo que hace, que cree en lo que dice y que se adhiere plenamente a la misión de que está investido. Introduce así una distancia que amenaza con aniquilar, tanto en el orador como en su público, la creencia que es condición ordinaria para el buen funcionamiento de la institución.

---

90 Versión del traductor.

Pero esta libertad respecto a la institución es quizá él único homenaje digno de una institución de libertad que se ha dedicado siempre a defender la libertad respecto a las instituciones que es condición de toda ciencia, y ante todo de una ciencia de las instituciones. Es también la única muestra de agradecimiento digna de los que quisieron acoger aquí a una ciencia poco querida y poco segura, entre quienes debo distinguir a André Miquel. La empresa paradójica que consiste en utilizar una posición de autoridad para decir con autoridad lo que es hablar con autoridad, para dar una lección, pero una lección de libertad respecto a todas las lecciones, seria simplemente inconsecuente, incluso auto-destructiva, si la ambición misma de hacer una ciencia de la creencia no supusiera una creencia en la ciencia. No hay nada menos cínico, o menos maquiavélico con todo caso, que estos enunciados paradójicos que enuncian o denuncian el principio mismo del poder que ejercen. No habría un solo sociólogo dispuesto a correr el riesgo de destruir el delgado velo de fe o de mala fe que les da el encanto a todas las devociones de institución, si no tuviera fe en la posibilidad y la necesidad de universalizar la libertad respecto a la institución que procura la sociología; si no creyera en las virtudes liberadoras de lo que es quizá el menos ilegitimo de los poderes simbólicos, el de la ciencia, especialmente cuando ésta toma la forma de una ciencia de los poderes simbólicos capaz de restituir a los sujetos sociales el dominio de las falsas trascendencias que el desconocimiento no cesa de crear una y otra vez.

2. UNA CIENCIA QUE INCOMODA[91]

Comencemos por las preguntas más evidentes: ¿Las ciencias sociales, y la sociología en particular, son verdaderamente ciencias? ¿Por qué siente usted la necesidad de reivindicar su carácter científico?

Me parece que la sociología posee todas las propiedades que definen a una ciencia. Pero, ¿hasta qué punto? Esta es la pregunta. Y la respuesta que se puede dar varia mucho según los sociólogos. Lo único que diré es que hay mucha gente que se dice y se cree sociólogo y a la que difícilmente reconozco como tal, lo confieso. De cualquier modo, hace ya mucho tiempo que la sociología ha salido de la prehistoria, es decir, de la era de las grandes teorías de la filosofía social con la cual suelen identificarla los profanos. El grupo de sociólogos dignos de llamarse así concuerda en un capital común de conocimientos adquiridos, conceptos, métodos y procedimientos de verificación. Lo cierto es que, por razones sociológicas evidentes —entre otras, porque desempeña a menudo el papel de disciplina refugio—, la sociología es una disciplina muy *dispersa* (en el sentido estadístico de la palabra), desde varios puntos de vista. Esto explica que la sociología tenga el aspecto de una disciplina dividida, más parecida a la filosofía que a las otras ciencias. Pero éste no es el problema: si uno es tan puntilloso sobre el carácter científico de la sociología, es porque se trata de una disciplina que incomoda.

¿No se ve usted obligado a plantearse preguntas que se hacen objetivamente en otras ciencias, aunque los científicos no tengan que planteárselas concretamente?

- La sociología tiene el triste privilegio de verse constantemente confrontada con el problema de su carácter científico. Se es mil veces menos exigente en el caso de la historia o la etnología, sin mencionar la geografía, la filología o la arqueología. Al sociólogo se le interroga sin cesar, y él se interroga e interroga sin cesar. Esto es lo que lleva a creer en un imperialismo sociológico: ¿qué es esta ciencia que comienza, balbucearte, y se da el lujo de examinar a las otras ciencias? Estoy pensando, daré, en la sociología de la ciencia. En realidad, la sociología no hace más que plantear a las demás ciencias las preguntas que a ella se le presentan de manera especialmente aguda. Si la sociología es una ciencia critica, se debe quizá a que ella misma está en una posición *critica.* Se dice que la sociología crea problemas. Sabemos, por ejemplo, que se le achaco Mayo de 68. Se pone en tela de juicio no solo su existencia como ciencia, sine su existencia. Sobre todo en este memento, cuando algunos, que poseen

---

91 Entrevista con Pierre Thuillier, en *La Recherche,* núm. 112, junio de 1980, pp. 738-743.

desgraciadamente el poder de lograrlo, se esfuerzan por destruirla, mientras refuerzan por todos los medios posibles a la "sociología" edificante, como el Instituto Augusto Comte o la Facultad de Ciencias Políticas. Esto se hace en nombre de la ciencia, y con la complicidad activa de ciertos "científicos" (en el sentido trivial del término).

¿Por qué la sociología en particular crea problemas?

- ¿Por qué? Porque revela cosas ocultas y a veces *reprimidas*, como la correlación del léxico en la escuela, que se identifica con la "inteligencia", con el origen social o, más bien, con el capital cultural heredado de la familia. Estas son verdades que a los tecnócratas, los epistemócratas —es decir, a muchos de los que leen sobre sociología y la financian— no les gusta oír. Otro ejemplo: mostrar que el mundo científico es el terreno de una competencia dirigida por la búsqueda de ganancias especificas (premios Nóbel u otros, la prioridad del descubrimiento, el prestigio, etcétera) y realizada en nombre de *intereses* específicos (es decir, que no se pueden reducir a los intereses económicos en su forma ordinaria y se perciben por ende como "desinteresados") es poner en tela de juicio una angiografía científica, en la que participan con frecuencia los científicos, y de la cual necesitan para creer en lo que hacen.

  De acuerdo: la sociología se presenta como agresiva y molesta. Pero, ¿por qué es necesario que el discurso sociológico sea "científico"? También los periodistas plantean preguntas molestas, y ellos no dicen pertenecer al terreno de la ciencia. ¿Por qué es decisivo que haya una frontera entre la sociología y un periodismo critico?

  Porque existe una diferencia objetiva. No es una cuestión de honor. Hay sistemas coherentes de hipótesis, conceptos, métodos de verificación, todo aquello que se suele vincular con la idea de ciencia. En consecuencia, ¿por qué no decir que es una ciencia, silo es? Además, está en juego algo muy importante: una de las maneras de deshacerse de las verdades molestas es decir que no son científicas, lo cual significa que son "políticas", esto es, suscitadas por el "interés", la "pasión", y por lo tanto, relativas y relativizables.

Si se le plantea a la sociología la cuestión de su cientificidad, ¿no se debe también a que se ha desarrollado con cierto retraso en relación con las demás ciencias?

- Sin duda. Mas ello debería mostrar que este "retraso" se debe al hecho de que la sociología es una ciencia especialmente difícil, especialmente indemostrable. Una de las mayores dificultades se encuentra en el hecho de que sus objetos son la que se parte en juego en las luchas; las cosas que se ocultan, que se censuran, por las cuales uno está dispuesto a morir. Esto es cierto para el propio investigador, que está en juego en sus propios objetos, y la dificultad especial de hacer sociología proviene muy a menudo de que la gente tiene miedo de lo que va a encontrar. La sociología confronta sin cesar al que la practica con duras realidades; desencanta. Por ello, y contrariamente a lo que a menudo se cree, desde dentro y desde fuera no ofrece ninguna de las satisfacciones que busca la adolescencia en el compromiso político. Desde este punto de vista, se sitúa precisamente en el extreme opuesto de las llamadas ciencias "puras", las que, como el arte, y en especial el más "puro" de todos, la música, son probablemente en parte refugios donde uno se retira para olvidarse del mundo, universos depurados de todo lo que crea problemas, como la sexualidad o la politica. Ello explica que las mentes formales o formalistas hagan por lo general una sociología muy pobre.

Usted muestra que la sociología interviene en asuntos que son importantes socialmente. Esto plantea el problema de su "neutralidad", su "objetividad". ¿Puede el sociólogo permanecer al margen de la contienda, en una posición de observador imparcial?

- La particularidad del sociólogo es tener como objeto los campos de lucha: no solo el de la lucha de clases, sino también el campo mismo de las luchas científicas. El sociólogo ocupa una posición en estas luchas, primero como poseedor de un determinado capital económico y cultural en el campo de las clases; después, como investigador dotado de un determinado capital especifico en el campo de la producción cultural, y, más precisamente, en el sub-campo de la sociología. Esto lo debe tener siempre presente, para tratar de dominar todo aquello que en su práctica, lo que ve y no ve, lo que hace o no hace —por ejemplo, los objetos que decide estudiar— proviene de su posición social. Por ello, la sociología de la sociología no es para mi una "especialidad" entre otras, sino una de las condiciones primarias de una sociología científica. En efecto, me parece que una de las principales causas de error en la sociología reside en una relación no controlada con el objeto, o, para ser más exactos, reside en el desconocimiento de todo aquello que en la visualización del objeto proviene del punto de vista, es decir, de *la posición* que se ocupa en el espacio social y en el campo científico.

Me parece que en efecto, las posibilidades de contribuir a la producción de la verdad dependen de dos factores principales, que están ligados a la posición que uno ocupa: el interés que se tiene en saber y hacer saber la verdad (o, por el contrario, de ocultarla y ocultársela a sí mismo) y la capacidad de producirla. Conocemos el dicho de Bachelard: "No hay más ciencia que la de lo oculto." El sociólogo está tanto mejor armada para descubrir lo oculto cuanto mejor armada esté científicamente, cuanto mejor utilice el capital de conceptos, métodos y técnicas que han acumulado sus predecesores —Marx, Durkheim, Weber y muchos otros— y cuanto más "crítico" sea, cuanto más *subversiva* sea la intención consciente o inconsciente que lo anima, y más interés tenga por revelar lo que está censurado, reprimido, en el mundo social. Si la sociología no avanza con mayor rapidez, al igual que la ciencia social en general, ello se debe quizá en parte al hecho de que estos dos factores tienden a variar en razón inversa.

Cuando el sociólogo logra producir algo de verdad, por poca que sea, no lo hace a *pesar* de tener interés por producirla, sino *porque* le interesa —la cual es exactamente lo contrario del discurso un tanto pueril sobre la "neutralidad". Como en todos los campos, este interés puede consistir en el deseo de ser el primero en realizar un descubrimiento y apropiarse de todos los derechos asociados con él, o en la indignación moral o la rabia en contra de ciertas formas de dominación y contra aquellos que las defienden en el seno del campo científico. En pocas palabras, no hay una inmaculada concepción; no habría muchas verdades científicas si hubiera que condenar tal o cual descubrimiento (basta pensar en la "doble espiral") so pretexto de que las intenciones o los procedimientos de los descubridores no eran muy puros.

Pero, en el caso de las ciencias sociales, ¿acaso el "interés", el "apasionamiento" o el "compromiso" no pueden conducir a la ceguera, lo cual daría la razón a los defensores de la "neutralidad"?

- De hecho, y esto es lo que constituye la dificultad particular de la sociología, estos "intereses", estas "pasiones", nobles o bajas, solo llevan a la verdad científica en la medida en que vienen acompañados por un conocimiento científico de lo que los determina y de los *limites* que imponen al conocimiento. Por ejemplo, todo el mundo sabe que el resentimiento vinculado con el fracaso solo nos hace más lúcidos respecto del mundo social porque nos ciega sobre el principio mismo de dicha lucidez.

Pero esto no es todo. Cuanto más avanzada se encuentra una ciencia, más insoportable es el capital de saberes acumulados, y también las estrategias de subversión a critica, cualquiera que sea su "motivación", deben, para ser eficaces, movilizar un saber importante. En la física, resulta difícil vencer a un adversario esgrimiendo argumentos de autoridad a, como aún sucede en la sociología, denunciando el contenido político de su teoría. En aquel campo las armas del critico deben ser científicas para ser eficaces. En la sociología, por el contrario, toda proposición que contradiga las ideas aceptadas por todo el mundo se vuelve sospechosa de haber surgido de una presuposición ideológica, una toma de posición politica. Choca con intereses sociales, con los intereses de los que son dominantes, cómplices del silencio y del "buen sentido" (que indica la que es, debe ser, y no puede ser de otra forma), con los intereses de los portavoces, de los altoparlantes, que necesitan ideas simples, simplistas, slogans. Por ello se le exigen mil veces más pruebas (lo cual, en realidad, está muy bien) que a los portavoces del "buen sentido". Y cada descubrimiento de la ciencia pone en marcha todo un trabajo de "critica" retrógrada, que cuenta con todo el orden social (créditos, puestos, honores, y, por ende, la creencia) y cuyo objetivo es volver a cubrir lo que se había descubierto.

Hace un momento cito usted en una sola referencia a Marx, Durkheim y Weber. Ello equivale a suponer que sus respectivas contribuciones son acumulativas. Empero, de hecho, sus enfoques son diferentes. ¿Cómo es posible concebir que haya una ciencia única detrás de tanta diversidad?

- En varios casos sólo es posible hacer avanzar la ciencia con la condición de comunicar teorías opuestas, que en muchas ocasiones se han constituido unas contra otras. No se trata de realizar esas falsas síntesis eclécticas que han causado tantos estragos en la sociología. Dicho sea de paso, la condena del eclecticismo con frecuencia ha servido como excusa para la incultura: resulta tan fácil y cómodo encerrarse en una tradición; desgraciadamente, el marxismo ha cumplido muchas veces esta función de seguridad perezosa. La síntesis sólo es posible a costa de un cuestionamiento radical que conduce al principio del antagonismo aparente. Por ejemplo, en contra de la regresión ordinaria del marxismo hacia el economicismo, que no conoce más que la economía en el sentido restringido de la economía capitalista y todo lo explica mediante esta definición de economía, Max Weber amplia el análisis económico (en el sentido generalizado) hacia campos que suele descuidar la economía, como es la religión. Así, caracteriza a la Iglesia, con una magnifica formula, como detentadora del monopolio de la manipulación de los bienes de salvación. In-

cita a un materialismo radical que busca los determinantes económicos (en el sentido más amplio) en áreas donde reina la ideología del "desinterés", como el arte o la religión.

Lo mismo ocurre con la noción de legitimidad. Marx rompe con la representación ordinaria del mundo social al mostrar que las relaciones "encantadas" —como las del paternalismo, por ejemplo— ocultan relaciones de fuerza. Weber parece contradecir radicalmente a Marx: recuerda que la pertenencia al mundo social implica una parte de reconocimiento de la legitimidad. Los profesores —he aquí un buen ejemplo del efecto de posición — eligen la diferencia. Prefieren oponer a los *autores* y no integrarlos. Resulta más cómodo para elaborar cursos claros: primera parte: Marx; segunda parte: Weber; tercera parte: yo... Ello a pesar de que la lógica de la investigación conduce a superar la oposición remontándose a una raíz común. Marx elimino de su modelo la verdad subjetiva del mundo social, y en contra de ella planteo la verdad objetiva de este mundo como relación de fuerzas. Pero sucede que si el mundo social se viera reducido a su verdad de relación de fuerzas, si no estuviera, hasta cierto punto, reconocido como legitimo, no funcionaría. La representación subjetiva del mundo social como legítimo forma parte de la verdad completa de este mundo.

Dicho de otro modo, usted se esfuerza por integrar en un mismo sistema conceptual las aportaciones teóricas que la historia o el dogmatismo han separado de manera arbitraria.

- La mayoría de las veces, el obstáculo que impide que se comuniquen los conceptos, los métodos o técnicas no es lógico, sino sociológico. Aquellos que se han identificado con Marx (o con Weber) no pueden apoderarse de lo que les parece su negación sin tener la impresión de que se están negando a si mismos, o desdiciéndose (no podemos olvidar que, para muchos, decirse marxista no es *ni* más ni menos que un acto de fe, o un emblema totémico). Esto es igualmente válido en lo que se refiere a las relaciones entre "teóricos" y "empiristas", entre defensores de la investigación llamada "fundamental" y de la llamada "aplicada". Por ello mismo la sociología de la ciencia puede tener un efecto científico.

¿Debemos suponer que una sociología conservadora está condenada a ser siempre superficial?

- Los dominante siempre ven con males ojos al sociólogo, o al intelectual que hace las veces de sociólogo cuando esta disciplina no está aún constituida o no puede funcionar, como en la actual Unión Soviética. Se han hecho cómplices del silencio porque no encuentran *nada que criticar* en el mundo que ellos dominan y que, por eso mismo, les parece evidente, "natural". Es otra manera de decir que el tipo de ciencia social que uno puede hacer depende de la relación que se tiene con el mundo social, y, por ende, de la posición que se ocupa en dicho mundo.

  Dicho de manera más precisa, esta relación con el mundo se traduce en la *función* que el investigador asigna consciente o inconscientemente a su práctica, y que dirige sus estrategias de investigación: los objetos que elige, los métodos que emplea, etcétera. Uno puede elegir como objetivo la comprensión del mundo social, en el sentido de comprender por comprender. Por el contrario, uno puede buscar técnicas que permitan manipulario, con lo cual pone la sociología al servicio de la *gestión del orden establecido.* Para que se comprenda esto, he aquí un ejemplo sencillo: la sociología religiosa puede identificarse con una investigación con fines pastorales que tome como objeto a los laicos, a los determinantes sociales de la práctica o de la ausencia de la práctica, como una especie de estudio de mercado que permita racionalizar las estrategias sacerdotales de venta de "bienes de salvación"; o puede, por el contrario, elegir como objeto la comprensión del funcionamiento del campo religioso, del cual los laicos no son más que un aspecto, ocupándose, por ejemplo, del funcionamiento de la Iglesia, de las estrategias que utiliza para reproducirse y perpetuar su poder —entre las cuales hay que considerar las investigaciones sociológicas (que realizaba originalmente un canónigo).

  Una gran parte de los que se llaman a sí mismos sociólogos o economistas son *ingenieros* sociales, cuya función es proporcionar recetas a los dirigentes de empresas privadas o a los gobiernos. Ofrecen una racionalización del conocimiento practico o semicientífico que los miembros de la clase dominante poseen sobre el mundo social. Hoy en día, los dirigentes necesitan una ciencia capaz de *racionalizar,* en los dos sentidos, la dominación, a la vez capaz de reforzar los mecanismos que la garantizan y de legitimarla. Por supuesto, los limites de esta ciencia se encuentran en sus funciones prácticas: tanto en el caso de los ingenieros sociales como en el de los dirigentes de la economía, nunca podrá realizar un cuestionamiento radical. Por ejemplo, la ciencia del gerente general de la Compañía Bancaria, que es grande, muy superior en ciertos aspectos a la de muchos sociólogos o economistas, está limitada por el hecho de que su finalidad única e *indiscutida* es la maximización de las ganancias de la

institución. Son ejemplos de esta "ciencia" parcial la sociología de las organizaciones o la "ciencia politica", como las enseñan en el Instituto Augusto Comte o en la Facultad de Ciencias Políticas, con sus instrumentos predilectos, como el del sondeo.

La distinción que usted hace entre teóricos e ingenieros sociales, ¿no coloca a la ciencia en una situación del arte por amor al arte?

- De ninguna manera. Hoy en día, entre la gente de quien depende la existencia de la sociología, cada vez son más los que se preguntan para qué sirve. En realidad, las posibilidades que tiene la sociología de desilusionar o de contrariar al poder son tanto mayores cuanto mejor cumple su función propiamente científica. Esta función no es la de servir para algo, es decir, para alguien. Pedir que la sociología sirva para algo es siempre una forma de pedirle que esté al servicio del poder. Su función científica es comprender al mundo social, empezando por el poder. Es una operación que no es socialmente neutra y que cumple indudablemente una función social. Entre otras razones, porque no hay poder que no deba una parte —y no la menos importante— de su eficacia al desconocimiento de los mecanismos en los cuales se funda.

Ahora quisiera abordar el problema de las relaciones entre la sociología y las ciencias afines. Usted comienza su libro sobre *La distinction* con la frase siguiente: "[...] en pocos casos la sociología se parece tanto a un psicoanálisis social como cuando se enfrenta al análisis del gusto". Luego aparecen cuadros estadísticos, relaciones de encuestas y también análisis de tipo literario, como los que se encuentran en Balzac, Zola o Proust. ¿Cómo se articulan estos dos aspectos?

- Este libro es el resultado de un esfuerzo por integrar dos formas de conocimiento, la observación etnográfica, que no puede apoyarse más que en un número reducido de casos, y el análisis estadístico, que permite establecer regularidades y situar los casos examinados dentro del universo de los casos existentes. Se trata, por ejemplo, de las descripciones comparadas de una comida popular y de una comida burguesa reducidas a sus rasgos pertinentes. Por el lado de lo popular, está la primacía declarada de *la función,* que encontraremos en todas las formas de consume: se quiere que la comida sea *sustanciosa,* que "llene", como se le pide al deporte, el físico-culturismo por ejemplo, que proporcione fuerza (músculos aparentes). Por el lado burgués, está la primacía de *la forma* o las formas ("cubrir las formas") que implica una especie de censura y de represión de la función, una estatización que encontraremos en todo, tanto en el erotismo como en la pornografía sublimada o

negada como en el arte puro, que se define precisamente por el hecho de privilegiar la forma en detrimento de la función. En realidad, los análisis llamados "cualitativos", o, peor aún, "literarios", son esenciales para *comprender,* es decir, para explicar de manera completa lo que las estadísticas no hacen más que registrar, en lo cual se asemejan a las estadísticas de pluviométrica. Conducen al principio de todas las prácticas observadas, en los campos más diferentes.

Para volver a mi pregunta, ¿cuáles son sus relaciones con la psicología, la psicología social, etcétera?

- La ciencia social no ha cesado de tropezar con el problema del individuo y la sociedad. En realidad, las divisiones de la ciencia social en psicología, psicología social y sociología, según yo, están constituidas en torno a un error inicial de definición. La evidencia de la *individualización biológica* impide ver que la sociedad existe en dos formas inseparables: por un lado, las instituciones, que, pueden tomar la forma de cosas físicas, como monumentos, libros, instrumentos, etcétera; por otra, las disposiciones adquiridas, las formas duraderas de ser o de actuar, que encarnan en cuerpos (que yo llamo *habitus).* El cuerpo socializado (lo que se llama individuo o persona) no se opone a la sociedad: es una de sus formas de existencia.

En otras palabras, la psicología estaría entonces encajonada entre la biología por un lado (que proporciona las constantes fundamentales) y la sociología por otro, que estudia la forma en que se desarrollan estas constantes, y que está, por ende, facultada para tratar todo, incluyendo lo que llamamos la vida privada, la amistad, el amor, la vida sexual, etcétera.

- Absolutamente cierto. Contrariamente a la representación común que consiste en asociar la sociología con lo colectivo, hay que recordar que lo colectivo está depositado *en cada individuo* bajo la forma de disposiciones duraderas, como las estructuras mentales. Por ejemplo, en *La distintion,* trato de establecer de manera empírica la relación que existe entre las clases sociales y los sistemas de clasificación incorporados, los cuales son producto de la historia colectiva, y se adquieren en la historia individual, como los que pone en práctica el gusto (pesado/ligero, caliente/frio, brillante/opaco, etcétera).

Pero entonces, ¿qué es lo biológico y lo psicológico para la sociología?
- La sociología toma lo biológico y lo psicológico como algo dada. Trata de establecer cómo lo utiliza, lo transforma y la transfigura el mundo social. El

hecho de que el hombre tenga un cuerpo, y que este cuerpo sea mortal, plantea problemas difíciles para los grupos. Estoy pensando en el libro de Kantorovitch, *Les deux corps du roi,* en el que el autor analiza los subterfugios socialmente aprobados mediante los cuales se las arreglan para afirmar la existencia de una realeza trascendente en relación con el cuerpo verdadero del rey, por el que llega la imbecilidad, la enfermedad, la debilidad y la muerte. "El rey ha muerto, viva el rey." No era tan sencillo.

Usted mismo habla de descripciones etnográficas.

- La distinción entre etnología y sociología es un ejemplo característico de frontera falsa. Como trato de mostrarlo en mi último libro, *Le sens pratique,* es meramente producto de la historia (colonial) que no tiene ninguna justificación lógica.

Pero, ¿acaso no hay diferencias de actitud muy marcadas? En la etnología, da la impresión de que el observador se queda al margen de su objeto y que registra, en casos extremos, apariencias cuyo sentido no conoce. El sociólogo, por su parte, parece adoptar el punto de vista de los sujetos que estudia.

- En realidad, la relación de exterioridad que usted describe, y que yo llamo objetivista, es más frecuente en la etnología, probablemente porque corresponde a la visión del *extranjero.* Pero también ciertos etnólogos han jugado el juego (el doble juego) de la participación en las representaciones indígenas: el etnólogo embrujado o místico. Se podría incluso invertir la propuesta. Al trabajar generalmente con un intermediario —los encuestadores — y *nunca* tener un contacto directo con los encuestados, ciertos sociólogos tienen más tendencia al objetivismo que los etnólogos (cuya primera virtud profesional es la capacidad de establecer una relación real con los encuestados). A esto se añade la distancia de clase, que no es menos poderosa que la distancia cultural. Por ella no hay quizá ninguna ciencia más inhumana que la que se produjo en Columbia, baja la férula de Lazarsfeid, en la cual la distancia que crean Los cuestionarios y el encuestador interpuesto se ve redoblada por el formalismo de una estadística ciega. Se aprende mucho sobre una ciencia, sus métodos y contenidos cuando se hace, como en la sociología del trabajo, una especie de descripción del puesto. Por ejemplo, el sociólogo burocrático trata a la gente que estudia como unidades estadísticas intercambiables, sometidas a preguntas cerradas e idénticas para todos, mientras que el informador del etnólogo es un personaje eminente, con el cual se tiene contacto durante mucho tiempo, con quien se tienen entrevistas profundas.

Usted se opone entonces al enfoque "objetivista" que sustituye la realidad con el modelo, pero, ¿también se opone a Michelet, que quería resucitar, o a Sartre, que quiere captar significados por medio de una fenomenología que a usted le parece arbitraria?

Por completo. Por ejemplo, considerando que una de las funciones de los rituales sociales es la de dispensar a los agentes de todo lo que colocamos bajo el membrete de "vivencia", no hay nada más peligroso que colocar la "vivencia" donde no la hay, como, por ejemplo, en las prácticas rituales. La idea de que lo más generoso es proyectar su "vivencia" en la conciencia de un "primitivo", de una "bruja" o de un "proletario" me ha parecido siempre un tanto etnocéntrica. La mejor que puede hacer el sociólogo es objetivar los efectos inevitables de las técnicas de objetivación que se ve obligado a emplear, como la escritura, los diagramas, planos, mapas, modelos, etcétera. Por ejemplo, en *Le sens pratique* trato de mostrar que por no haber comprendido los efectos de la situación de observador y de las técnicas que emplean para captar su objeto, los etnólogos han constituido al "primitivo" como tal porque no han sabido reconocer en él lo que son ellos mismos en cuanto dejan de pensar de manera científica, es decir, en la práctica. Las lógicas llamadas "primitivas" son sencillamente lógicas prácticas, como la que utilizamos para juzgar a un cuadro o a un cuarteto.

Pero, ¿no es posible recuperar la lógica de todo esto y conservar lo "vivido"?

- Hay una verdad objetiva de la subjetivo, incluso cuando contradice la verdad objetiva que se debe construir en contra de él. La ilusión no es, como tal, ilusoria. Seria traicionar la objetividad el hacer como si los sujetos sociales no tuvieran una representación, una experiencia de las realidades que construye la ciencia como, por ejemplo, las clases sociales. Entonces, es necesario abrirse paso a una objetividad más elevada, que cede el lugar a esta subjetividad. Los agentes tienen una "vivencia" que no es la verdad completa de lo que hacen y que, sin embargo, forma parte de la verdad de su práctica. Tomemos, por ejemplo, a un presidente que declara "se levanta la sesión" o a un sacerdote que dice "yo te bautizo". ¿Por qué tiene poder este lenguaje? No son las palabras las que actúan como por una especie de poder mágico. Sucede que, en determinadas condiciones sociales, ciertas palabras tienen fuerza. Sacan su fuerza de una institución que tiene lógica propia, los títulos, el armiño y la toga, el púlpito, el verbo ritual, la creencia de las participantes, etcétera. La sociología recuerda que no es la palabra la que actúa, ni la persona que la

pronuncia —que es intercambiable—, sino la institución. Esta muestra las condiciones objetivas que deben reunirse para que se ejerza la eficacia de tal a cual práctica social. Pero no puede limitarse a esto. No debe olvidar que, para que esa funcione, es necesario que el actor crea que en él está el principio de la eficacia de su acción. Hay sistemas que solo necesitan creencia para funcionar, y no hay un sistema —incluyendo la economía— cuyo funcionamiento no dependa en parte de la creencia.

Desde el punto de vista de la ciencia propiamente dicha, entiendo perfectamente su procedimiento, pero el resultado es que usted devalúa lo "vivido" de la gente. En nombre de la ciencia, puede usted privar a la gente de sus razones para vivir. ¿Qué es lo que le da el derecho (por así decirlo) de despojarlos de sus ilusiones?

- También he llegado a preguntarme si el universa social completamente transparente y desencantado que produciría una ciencia social plenamente desarrollada (y ampliamente difundida, sí tal cosa es posible) no seria inhabitable. A pesar de todo, creo que las relaciones sociales serian mucho menos desastrosas si la gente dominara al menos los mecanismos que la impulsan a contribuir a su propia desdicha. Pero quizá la única función de la sociología es la de mostrar, tanto por sus lagunas visibles como por sus logros, los limites del conocimiento del mundo social y dificultar así todas las formas de profetismo, empezando, claro, con el profetismo que se dice ciencia.

Pasemos a las relaciones con la economía, y en especial con algunos análisis neoclásicos, como los de la Escuela de Chicago. De hecho, la confrontación resulta interesante porque permite ver cómo dos ciencias diferentes construyen los mismos objetos, la fecundidad, el matrimonio, y, en especial, la inversión escolar.

- Seria un debate inmenso. Lo que podría inducir a error es el hecho de que, al igual que los economistas neo-marginalistas, coloco en el principio de todas las conductas sociales una forma especifica de interés, de inversión. Pero solo las *palabras* son comunes. El interés del que yo hablo no tiene nada que ver con el *self-interest* de Adam Smith, un interés a-histórico, natural, universal, que no es en realidad más que la universalización inconsciente del interés que engendra y supone la economía capitalista. No es una mera casualidad que para salir de este naturalismo los economistas tengan que recurrir a la socio-biología, como Gary Becker en un articulo intitulado "Altruism, egoism and genetic fitness": el *self-interest*, pero también el "altruismo en relación con los descendientes" y otras disposiciones perdurables se explicarían por la selección en el transcurso del tiempo de los rasgos que permiten una mejor adaptación.

De hecho, cuando digo que existe una forma de interés o de función en el principio de cualquier institución o práctica, no hago más que afirmar el *principio de razón suficiente* que está implicado en el proyecto mismo de *explicación* y que es constitutivo de la ciencia misma. En efecto, este principio exige que haya una causa o razón que permita explicar o comprender por qué una práctica o una institución existe en vez de no existir, y por qué es así y no de otra forma. Este interés o esta función no tienen nada de natural y universal, contrariamente a lo que creen los economistas neoclásicos, cuyo *homo economicus* no es más que la universalización del *homo capitalisticus.* La etnología y la historia comparativa muestran que la magia propiamente social de la institución puede constituir casi cualquier cosa como interés y como interés realista, es decir, como *inversión* o carga[92] (en el sentido que tiene para la economía, aunque también para el psicoanálisis), que será objetivamente correspondido, a plazo más o menos largo, por una *economía.* Por ejemplo, la economía del honor produce y recompensa disposiciones económicas y prácticas aparentemente ruinosas —por tan "desinteresadas"—, por lo tanto absurdas desde el punto de vista de la ciencia económica de los economistas. Sin embargo, las conductas más locas desde el punto de vista de la razón económica capitalista tienen como principio una forma de interés bien entendido (por ejemplo, el interés que representa "estar libre de sospechas") y pueden así ser el objeto de una ciencia económica. La inversión es la inclinación por actuar que se engendra en la relación entre un espacio de juego donde algo está en juego (lo que yo llamo un campo) y un sistema de disposiciones que se ajusta al juego (lo que llamo un *habitus),* un sentido del juego y de lo que está en juego que implica a la vez cierta vocación y aptitud para jugar el juego, tomar *interés* en el juego, dejarse llevar por el juego. Basta pensar en lo que es, en nuestras sociedades, la inversión escolar, que encuentra su limite en las clases preparatorias para las grandes escuelas, para darse cuenta de que la institución es capaz de producir la inversión, y en este caso la sobre-inversión, que es la condición para que la institución funcione. Pero se podría mostrar también en relación con cualquier forma de lo sagrado: la experiencia de lo sagrado supone de manera inseparable la disposición adquirida que hace que existan los objetos sagrados como tales y los objetos que exigen objetivamente el enfoque sacralizador (esto es valido para el arte en nuestras sociedades). Dicho en otras palabras, la inversión es el efecto histórico del acuerdo entre dos realizaciones de lo social: en las cosas, por la institución, y en los cuerpos, por la incorporación.

[92] El autor usa la palabra investissement, que en francés se emplea en economía y en psicoanálisis. Al traducirla al español es necesario hacer la diferencia entre inversión y carga si se trata de una u otra disciplina *(N. del T.).*

¿Acaso esta especie de antropología social que usted propone no es una forma de realizar la ambición filosófica del sistema, pero con los medios de la ciencia?

- No se trata de limitarse eternamente al discurso total sobre la totalidad que practicaba la filosofía social y que es aún moneda corriente hoy en día, sobre todo en Francia, donde las posiciones proféticas encuentran todavía un mercado protegido. Pero creo que, en su afán de conformarse a una representación mutilada del carácter científico, los sociólogos han optado por una especialización prematura. No acabamos nunca de enumerar los casos en los que las divisiones artificiales del objeto, por lo general según cortes realistas, impuestos por fronteras administrativas o políticas, son el mayor obstáculo para la comprensión científica. Para no hablar más que de lo que conozco bien, mencionaré el ejemplo de la separación entre la sociología de la cultura y la sociología de la educación; o entre la economía de la educación y la sociología de la educación. También creo que la ciencia del hombre inevitablemente implica teorías antropológicas; que no puede progresar de verdad más que explicitando estas teorías que los investigadores siempre implican en la práctica y que no son por lo general más que la proyección transfigurada de su relación con el mundo social.[93]

93 El lector encontrará análisis complementarios en Pierre Bourdieu, "Le champ scientifique", en *Actes de la recherche en sciences sociales,* núms. 2-3 de junio de 1976, pp. 88-104; "Le langage autorisé. Note sur les conditions de l'efficacité sociale du discours rituel", en *Actes de la recherche en sciences sociales,* núms. 5-6, *1975, pp.* 183-190; "La mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée", en *Actes de la recherche en sciences sociales,* núms. 32-33, abril-junio de 1980, pp. 3-14.

3. ¿LOS INTELECTUALES ESTÁN FUERA DEL JUEGO?[94]
PIERRE BORDIEU

[...]
Cuando usted estudiaba la escuela y la enseñanza, su análisis de las relaciones sociales en el campo cultural remitía a un análisis de las instituciones culturales. Actualmente, cuando usted analiza el discurso, parece brincarse a las instituciones; sin embargo, se interesa explícitamente por el discurso político y la cultura politica.

- Aunque no tenga más que un interés biográfico, le recordaré que mis primeros trabajos fueron sobre el pueblo argelino y que, entre otras cosas, trataban sobre las formas de la conciencia politica y los fundamentos de las luchas políticas. Luego me interesé por la cultura, pero no fue porque le concediera una especie de primacía "antológica" y menos aún porque hiciera de ella un factor de explicación privilegiado para comprender al mundo social. En realidad, ese terreno estaba abandonado. Los que se ocupaban de él vacilaban entre un economicismo reduccionista y un idealismo o espiritualismo, y esto funcionaba como una "pareja epistemológica" perfecta. Creo que no soy de los que transponen de manera acrítica los conceptos económicos al campo cultural, pero quise —y no solo metafóricamente— hacer una economía de los fenómenos simbólicos y estudiar la lógica especifica de la producción y circulación de los bienes culturales. Había algo así como un desdoblamiento del pensamiento que provocaba que en la cabeza de mucha gente pudieran coexistir un materialismo aplicable al movimiento de los bienes materiales y un idealismo aplicable al de los bienes culturales. La gente se conformaba, con un formulario muy pobre: "la cultura dominante es la cultura de las clases dominantes, etcétera." Gracias a esto muchos intelectuales vivían sin demasiado malestar con sus contradicciones; en cuanto se estudian los fenómenos culturales como algo que obedece a una lógica económica, como algo determinado por intereses específicos, irreductibles a los intereses económicos en el sentido limitado, y por la búsqueda de intereses específicos, etcétera, los propios intelectuales se ven obligados a percibirse a sí mismos como entes determinados por estos intereses que pueden explicar las posiciones que toman, en lugar de situarse en el universo del desinterés puro, del "compromiso" libre, etcétera. Así se comprende mejor, por ejemplo, por qué en el fondo para un intelectual resulta mucho más fácil ser progresista en el terreno de la politica en general que en el de la politica cultural, o más precisamente, en el de la politica universitaria.

[94] Extracto de la entrevista con Francois Hincker, *La Nouvene Critique.* núms. 111/112, febrero-marzo de 1979.

Si usted quiere, puse en juego lo que estaba fuera: los intelectuales siempre se ponen de acuerdo para dejar fuera de juego su propio juego y aquello que se juegan.

Volví a la política a partir de la observación de que la producción de las representaciones del mundo social, que es una dimensión fundamental de la lucha política, es casi monopolio de los intelectuales: la lucha por las clasificaciones sociales es una dimensión capital de ha lucha de clases y por este camino interviene la producción simbólica en la lucha politica. Las clases existen dos veces, una vez objetivamente y otra en la representación social más o menos explicita que se forman los agentes y que es una de las cosas que están en juego. No es lo mismo decirle a alguien "esto te pasa porque tuviste una mala relación con tu padre", que decirle "esto te pasa porque eres proletario y te están robando la plusvalía".

El terreno en el cual se lucha por imponer una forma adecuada, justa y legitima de hablar del mundo social, no puede quedar eternamente excluido del análisis, incluso si la pretensión de poseer el discurso legitimo implica, tácita o explícitamente, el rechazo de esta objetivación. Aquellos que pretenden poseer el monopolio del pensamiento sobre el mundo social no quieren que los analicen sociológicamente.

Sin embargo, me parece especialmente importante plantear la pregunta de qué es lo que está en juego aquí, puesto que a los que les interesaría plantearla, es decir, aquellos que delegan a los intelectuales, a los portavoces, la tarea de defender sus intereses no tienen los medios para hacerlo y mientras que a los beneficiarios de dicha delegación no les interesa. Hay que tomar en serlo el hecho de que a los intelectuales se les hace una delegación de hecho, una delegación global y tácita, la cual, con los dirigentes de los partidos, se hace consciente y explicita, sin dejar de ser tan global (confían en ellos), y analizar las condiciones sociales en las que dicha delegación se recibe y utiliza.

Pero, ¿puede considerarse de ha misma forma esta delegación, que, hasta cierto punto, es indudable, cuando se trata de un trabajador allegado al partido comunista que cuando se trata de uno que deposita su confianza en un partido a en un político reaccionario?

- Con frecuencia, la delegación se basa en indicios que no corresponden a lo que uno cree. Un obrero puede "reconocerse" en la forma de ser, en el "estilo", el

acento, en la relación que tiene con el lenguaje el militante comunista, mucho más que en su discurso, que en ocasiones tendería más bien a "enfriarlo". Piensa: "Este no se rajaría delante de un patrón." Este "sentido de clase" elemental no es infalible. Desde este punto de vista, e incluso en el caso en el que ésta no tiene más bases que una especie de "simpatía de clase", la diferencia existe. No obstante, en la que se refiere al control del contrato de delegación, del poder sobre el lenguaje y las acciones de los delegados, la diferencia no es tan radical como podría desearse. La gente sufre por esta desposesión, y cuando cae en la indiferencia o en posiciones conservadoras, ello se debe a menudo a que con razón o sin ella, se siente cortada del mundo de los delegados: "todos son iguales", "da igual uno que otro".

Al mismo tiempo, aunque lo que usted observa desaparezca con rapidez, el comunista, aun silencioso en cuanto al discurso, actúa: su relación con la política no es solo la del lenguaje.

- La acción depende en gran medida de las palabras con las que se la exprese. Por ejemplo, las diferencias entre las luchas de los obreros especializados de "primera generación", que eran hijos de campesinos, y las de los obreros hijos de obreros, que ya tienen raíces en una tradición, dependen de diferencias de conciencia política, es decir, de lenguaje. El problema de los portavoces es ofrecer un lenguaje que permita que los individuos interesados universalicen sus experiencias sin por ello excluirlos de hecho de la expresión de su propia experiencia, lo cual seria una vez más desposeerlos. Como he tratado de mostrarlo, el trabajo del militante consiste precisamente en transformar la aventura personal, individual ("estoy despedido") en caso particular de una relación social más general ("estás despedido porque [...]"). Esta universalización pasa forzosamente por el concepto; entraña pues el peligro de la formula hecha, del lenguaje automático y autónomo, de la palabra ritual en la que aquellos de los que se habla y para quienes se habla ya no se reconocen a sí mismos, como se dice. Esta palabra muerta (me refiero a todas las grandes palabras del lenguaje político que permiten hablar para no pensar en nada) bloquea el pensamiento, tanto en el que la pronuncia como en aquellos a quienes va dirigida, a los que debería movilizar, intelectualmente para empezar; los debería preparar para la critica (incluyendo la de ella misma) y no solo para la adhesión.

Es cierto que hay un intelectual en cada militante, pero un militante no es un intelectual como cualquier otro, sobre todo cuando su herencia cultural no es la de un intelectual.

- Una de las condiciones para que no sea un intelectual como cualquier otro, insisto, una entre otras, que se suma a todo aquello de lo que uno se fía por lo general, come el "control de las masas" (sobre el cual habría que preguntarse en qué condiciones podría ejercerse verdaderamente, etcétera), es que también tenga la capacidad de controlarse a sí mismo (o de ser controlado por sus rivales, lo cual es aún más seguro...) en nombre de un análisis de lo que es ser un "intelectual", tener el monopolio de la producción del discurso sobre el mundo social, estar comprometido en un espacio de juego, el espacio político, que tiene su propia lógica, y en el cual están invertidos intereses de un tipo particular. La sociología de los intelectuales es una contribución al socio-análisis de los intelectuales: su función es dificultar esa relación triunfante que los intelectuales y dirigentes suelen tener consigo mismos, recordar que estamos manipulados en cuanto a nuestras categorías de pensamiento, en todo lo que nos permite pensar y expresar el mundo. Debe también recordar que las temas de posición sobre el mundo social deben algo quizá a las condiciones en las que se producen, a la lógica especifica de los aparatos políticos y del "juego" político, de la cooptación, la circulación de las ideas, etcétera.

Lo que me incomoda es que su postulado de la identidad entre militante político e intelectual entorpece, impide una posición adecuada de las relaciones entre acción y teoría, conciencia y practica, "bases" y "cumbre", y aun más entre militantes de origen obrero y militantes de origen intelectual, sin mencionar las relaciones entre las clases: clase obrera y capas intelectuales.

- De hecho, hay dos formas de discurso sobre el mundo social, que son muy diferentes. Resulta muy claro en el problema de la previsión: si un intelectual común, un sociólogo, hace una previsión errónea, no tiene consecuencias, ya que, en realidad, solo se compromete y se arrastra a sí mismo. Un dirigente político, por el contrario, es alguien que tiene el poder de hacer que exista lo que él dice; ésta es la característica de la consigna. El lenguaje del dirigente es un lenguaje autorizado (por los mismos a quienes se dirige), es pues un lenguaje de autoridad, que ejerce un poder, que puede hacer que exista lo que dice. En este caso, el error puede ser una falta. Esto es probablemente lo que explica —sin jamás justificarlo, en ml opinión— el hecho de que el lenguaje político se entregue con tanta frecuencia al anatema y la excomunión ("traidor", "renegado"). El intelectual "responsable" que se equivoca induce a los que lo siguen en el error porque su palabra tiene fuerza en la medida en que la creen. Puede ocurrir que una cosa buena para aquellos para quienes él habla ("para" y "por" quienes habla), puede ocurrir que tal cosa que podría

hacerse no se haga y que, por el contrario, algo que podría no hacerse se haga. Sus palabras contribuyen a hacer la historia, a cambiar la historia.

Hay varias formas de producir la verdad que están en competencia y que tienen cada una su sesgo, sus limites. En nombre de su "responsabilidad", el intelectual "responsable" tiende a reducir su pensamiento pensante a un pensamiento militante, y es posible, es incluso frecuente, que lo que era estrategia provisional se convierta en *habitus,* en forma permanente de ser. El intelectual "libre" tiene tendencia al terrorismo: no vacilaría en transportar al ámbito político las guerras a muerte que son las guerras de la verdad que se dan en el campo intelectual ("si yo tengo razón tú estás equivocado"), pero que toman una forma muy diferente cuando lo que está en juego no es solo la muerte y la vida simbólicas.

En el caso de la politica y en el de la ciencia, me parece capital que los dos modos de producción rivales de las representaciones del mundo social tengan el mismo derecho a existir y que, en todo caso, el segundo no abdique ante el primero, sumando así el terrorismo al simplismo, como sucedió tanto en ciertas épocas de las relaciones entre los intelectuales y el partido comunista. Me dirán que eso es obvio, admitirán todo esto muy fácilmente, en principio, y al mismo tiempo yo sé que sociológicamente no es nada obvio.

En mi jerga, diré que es importante que el espacio en el cual se produce el discurso sobre el mundo social siga funcionando como un campo de lucha en el cual el polo dominante no aplaste al polo dominado, la ortodoxia a la herejía; porque, en este ámbito, mientras hay lucha hay historia, es decir, esperanza.
[...]

4. PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LOS SOCIÓLOGOS[95]

Quisiera tratar de plantear una cuestión muy general, la de las condiciones sociales de posibilidad y de las funciones científicas de una ciencia social de la ciencia social, en relación con un caso especifico, el de la ciencia social de los países colonizados y descolonizados. El carácter improvisado de mi discurso puede provocar ciertas posiciones algo aventuradas. No hay más remedio que arriesgarse.

Primera pregunta: se ha decidido hablar aquí de la historia social dé la ciencia social. ¿Tiene algún interés? Este es el tipo de pregunta que uno no se plantea nunca; si estamos aquí para hablar de ello es porque juzgamos que es interesante. Pero decir que nos interesa un problema es una forma eufemística de nombrar el hecho fundamental de que algo vital para nosotros está en juego en nuestras producciones científicas. Estos intereses no son directamente económicos o políticos, sino que se viven como hechos desinteresados. Lo propio de los intelectuales es tener intereses desinteresados, tener interés en el desinterés. Tenemos interés en los problemas que nos parecen interesantes. Esto quiere decir que en un determinado momento, un determinado grupo científico, sin que ninguna persona en particular lo decida, destaca un problema como interesante: hay un coloquio, se fundan revistas, se escriben artículos, libros y reseñas. Esto quiere decir que resulta "redituable" escribir sobre este tema, proporciona ganancias, no tanto bajo la forma de derechos de autor (que puede ser un factor importante) como de prestigio, de gratificaciones simbólicas, etcétera. Esto no es más que un preámbulo para recordar sencillamente que uno debería evitar hacer sociología, y sobre todo sociología de la sociología, sin haber hecho antes, o simultáneamente, su propio socio-análisis (si es que se puede hacer de manera completa). ¿De qué sirve la sociología de la ciencia? ¿Para qué hacer sociología de la ciencia colonial? Es necesario dirigir hacia el sujeto del discurso científico las preguntas que se plantean sobre el objeto de dicho discurso. ¿Cómo puede —de hecho y de derecho— el investigador plantear sobre los investigadores del pasado preguntas que no se hace a sí mismo, y viceversa?

La única posibilidad que existe de comprender con exactitud qué era lo que estaba en juego en los juegos científicos del pasado, es tener conciencia de que el pasado de la ciencia es algo que está en juego en las luchas científicas actuales. La estrategia de la rehabilitación con frecuencia disimula la estrategia de la *especulación*

[95] Intervención durante el coloquio "Ethnologie et politique an Maghreb", Jussieu, 5 de junio de 1975, publicada *en Le mal de voir*, Cahiers Jussieu 2, Université de Paris VII, coll. 10/18, Paris, Union générale d'éditions, 1976, pp. 416427.

simbólica: si usted logra desacreditar el linaje al cabo del cual se encuentra su adversario intelectual, se desploma la cotización de sus valores; esto es exactamente lo que ocurre cuando se dice que el estructuralismo o el marxismo, o el estructúralo-marxismo "ya pasaron a la historia". En pocas palabras, conviene preguntarse qué interés puede uno tener en hacer sociología de la sociología, o sociología de los demás sociólogos. Por ejemplo, resultaría muy fácil mostrar que la sociología de los intelectuales de derecha casi siempre está hecha por intelectuales de izquierda y viceversa. La verdad parcial de estas objetivaciones se debe al hecho de que uno tiene interés en ver la verdad de sus adversarios, en ver qué es lo que los determina (los intelectuales de derecha suelen ser materialistas cuando se trata de explicar a los de izquierda). Solo que lo que nunca se aprehende, porque ello le obligaría a preguntarse qué hace allí, cual es su interés, es el sistema de las posiciones a partir del cual se engendran estas estrategias antagónicas.

A menos que se acepte que la historia social de la ciencia social no tiene más función que la de proporcionar razones para existir a los investigadores sociales, y que no requiere mayor justificación, es necesario preguntarse si importa, y de qué manera, para la práctica científica de hoy en día. ¿Es la ciencia de la ciencia social del pasado la condición para el trabajo que debe realizar la ciencia social de hoy? Y, para ser más precisos, ¿es la ciencia social de la "ciencia" "colonial" una de las condiciones para que haya una verdadera descolonización de la ciencia social en una sociedad recientemente descolonizada? Yo me inclinaría a aceptar que el pasado de la ciencia social siempre forma parte de los principales obstáculos de la ciencia social, sobre todo en el caso que nos interesa. Durkheim decía más o menos esto en *L 'Evolution pédagogique en France:*

> el inconsciente es el olvido de la historia. Pienso que el inconsciente de una disciplina es su historia; el inconsciente son las condiciones sociales de producción ocultadas, olvidadas: el producto separado de sus condiciones sociales de producción cambia de sentido y ejerce un efecto ideológico. Saber lo que se hace cuando se hace ciencia —lo cual es una definición sencilla de la epistemología— supone que se sepa cómo se han hecho históricamente los problemas, las herramientas, los métodos y los conceptos que se utilizan.

(Siguiendo esta lógica, no habría nada más urgente que hacer una historia social de la tradición marxista para volver a situar en el contexto histórico de su producción y de sus sucesivas utilizaciones de formas de pensamiento o de expresión que han sido eternizadas y convertidas en fetiches por el olvido de la historia.)

Lo que la historia social de la "ciencia" "colonial" podría aportar, desde el único punto de vista que me parece interesante, es decir, el progreso de la ciencia de la sociedad argelina actual, seria una contribución al conocimiento de las categorías de pensamiento con las que concebimos esta sociedad. Las comunicaciones de esta mañana han mostrado que los colonizadores, dominantes dominados por su dominación, fueron las primeras victimas de sus propios instrumentos intelectuales; y éstos aún pueden hacer caer en la trampa a los que se conforman con "reaccionar" en contra de ellos sin comprender las condiciones sociales de su trabajo y corren así el riesgo de caer sencillamente en los errores contrarios y, en todo caso, se privan de la única información que existe sobre ciertos objetos. Para comprender lo que recibimos —un corpus, hechos, teorías...—, es entonces necesario hacer la sociología de las condiciones sociales de producción de este el objeto. ¿Qué quiere decir esto?

No se puede hacer una sociología de las condiciones sociales de producción de la "ciencia" "colonial" sin estudiar antes la aparición de un campo científico relativamente autónomo y las condiciones sociales de automatización de dicho campo. Un campo es un universo en el cual las características de los productores están definidas por su posición en las relaciones de producción, por el lugar que ocupan en un espacio determinado de relaciones objetivas. Contrariamente a lo que presupone el estudio de individuos aislados como lo practica, por ejemplo, la historia literaria del estilo "el hombre y su obra", las propiedades más importantes de cada productor se encuentran en sus relaciones objetivas con los demás, es decir, fuera de él, en la relación de competencia objetiva, etcétera.

Primero se trata de determinar cuáles eran las propiedades especificas del campo en el cual la "ciencia" "colonial" de los Masqueray, Desparmet y demos Maumer producía su discurso sobre el mundo colonial y como han variado estas propiedades de acuerdo con las épocas. Se trata de analizar las relaciones que mantiene este campo científico relativamente autónomo con el poder colonial, por un lado, y con el poder intelectual central, por otro, es decir, con la ciencia que existía en ese momento en la metrópoli. Existe, en efecto, una *doble dependencia,* y una puede anular a la otra. En su conjunto, este campo relativamente autónomo parece haberse caracterizado (con excepciones como Doutté, Maunier, y otras) por una dependencia muy fuerte respecto del poder colonial y una independencia muy fuerte en relación con el campo científico nacional, es decir, internacional. Esto crea gran cantidad de propiedades de la producción "científica". Habría que analizar a continuación como ha Variado la relación de este campo con la ciencia nacional e

internacional y con el campo político local y como se han traducido estos cambios, a su vez, en la producción.

Una de las propiedades importantes de un campo reside en el hecho de que entraña la impensable, es decir, cosas que ni siquiera se discuten. Existen la ortodoxia y la heterodoxia, pero también existe la *doxa,* esto es, todo la que se admite como natural, y en particular, los sistemas de clasificación que determinan lo que se juzga interesante a falto de interés, aquello de lo que nadie piensa que valga la pena contarse, porque no hay una *demanda.* Esta mañana se hablo mucho de estas evidencias, y Charles-André Julicn evoco contextos intelectuales de lo más extraordinarios para nosotros. Lo más oculto es aquello sobre lo cual todo el mundo está de acuerdo, tan de acuerdo que ni siquiera se habla de ella, no se discute, cae por su peso. Esto es precisamente lo que los documentos históricos pueden ocultar de manera más completa, ya que a nadie se le ocurre tomar nota de lo que cae por su peso; esto es lo que los informadores no dicen, a solo dicen por omisión, con sus silencios. Es importante interrogarse sobre la que nadie llama importante cuando se hace historia social de la ciencia social, si uno no se quiere limitar a darse gusto repartiendo criticas y elogios. No se trata de erigirse en juez, sino de comprender lo que hace que la gente no haya podido comprender ciertas cosas, plantear ciertos problemas; se trata de determinar cuáles son las condiciones sociales del error, que es necesario, pues como es producto de condiciones históricas, de determinaciones. En el "cae-por-su-peso" de una época existe la impensable *de jure* (políticamente, por ejemplo), la innombrable, lo tabú —los problemas de los que uno no se debe ocupar—, pero también lo impensable *de facto,* lo que el aparato del pensamiento no permite pensar. (Esto es lo que hace que el error no se reparta según los buenos a males sentimientos y que con buenos sentimientos se pueda hacer una pésima sociología.)

Esto llevaría a plantear de una forma distinta a la habitual el problema de la relación privilegiada, indígena a ajena, "simpatizante" u hostil, etcétera, con el objeto en el que se suele encerrar la discusión sobre la sociología colonial y la pa-sibilidad de una sociología descolonizada. Pienso que hay que sustituir la cuestión del punto de vista privilegiado por la del control científico de la relación con el objeto de la ciencia, que es para ml una de las condiciones fundamentales para la construcción de un verdadero objeto de la ciencia. Cualquiera que sea el objeto que elija el sociólogo o el historiador, en este objeto, en su forma de construirlo, la cuestión no es el sociólogo o el historiador como sujeto singular, sino la relación objetiva que existe entre las características sociales pertinentes del sociólogo y las características sociales del objeto. Los objetos de la ciencia social y la forma de tratarlos siempre tienen una relación inteligible con el investigador definido

sociológicamente, es decir, por un determinado origen social, una posición en la universidad, una disciplina, etcétera. Por ejemplo, pienso que una de las mediaciones por las cuales se ejerce la dominación de los valores dominantes en el marco de la ciencia es la jerarquía social de las disciplinas, que coloca ala teoría filosófica en la cima y a la geografía en la parte más baja (no es un juicio de valor sino una observación: el origen social de los estudiantes decrece conforme se va de la filosofía a la geografía, a de las matemáticas a la geología). En cada momento existe una jerarquía de los objetos de investigación y una de los sujetos (los investigadores) que contribuyen de manera determinante a definir la distribución de los objetos entre los sujetos. Nadie (o casi nadie) dice: considerando lo que usted es, tiene derecho a este tema y no a aquél, a esta forma de enfocarlo, "teórica" o "empírica", "fundamental" o "aplicada" y no a tal otra, a esta manera de presentar los resultados, "brillante" o "seria". Estas *llamadas de atención* suelen ser inútiles, porque basta con dejar que actúen las censuras internas que no son más que censuras sociales y escolares interiorizadas ("yo no soy un teórico", "yo no sé escribir"). Así, no hay nada menos neutro socialmente que la relación entre el sujeto y el objeto.

Lo importante es entonces saber como objetivar la relación con el objeto para que el discurso sobre éste no sea una simple proyección de una relación inconsciente con él. Entre las técnicas que permiten esta objetivación está, por supuesto, todo el equipo científico; se sobrentiende que este equipo también debe someterse a una critica histórica, ya que a cada momento resulta una herencia de la ciencia anterior.

Para terminar, diré que el problema de privilegiar la extraño o lo indígena oculta probablemente un problema muy real, que se plantea tanto cuando se trata de analizar los ritos kabiles, como lo que ocurre en este salón, en una manifestación de estudiantes a en una fábrica de Billancourt: es la cuestión de saber qué es ser observador a agente, de saber, a fin de cuentas, qué es la práctica.[96]

[96] El lector encontrará ideas complementarias en Pierre Bourdieu, "Le champ scientifique", en *Actes de la rechercheen sciences sociales,* núms. 2-3, junio de 1967, pp. 88-104.

5. ¿CÓMO LIBERAR A LOS INTELECTUALES LIBRES?[97]
PIERRE BORDIEU

A veces se le acusa de ejercer en contra de los intelectuales una violencia polémica que raya en el anti-intelectualismo. Y en su último libro, *Le sens pratique,* usted reincide. Pone en tela de juicio la función misma de los intelectuales, su pretensión de alcanzar el conocimiento objetivo y su capacidad de dar una explicación científica de la práctica...

- Resulta extraordinario que personas que, día tras día, semana tras semana, imponen sobre lo que les da la gana los veredictos de un pequeño club de admiración mutua clamen contra la violencia cuando por una vez salen a la luz los mecanismos de esta violencia. Que estos profundos conformistas, dándole la vuelta a las cosas, adopten aires de audacia intelectual, incluso de valentía politica (por poco lograrían hacernos creer que corren el peligro de acabar en el Gulag). La que no se le perdona al sociólogo es que revela a cualquiera los secretes reservados a los iniciados. La eficacia de una acción de violencia simbólica está en proporción al desconocimiento de las condiciones e instrumentos de su ejercicio. Es muy probable que no sea casualidad el que la producción de bienes culturales aún no haya suscitado asociaciones de protección al consumidor. Resulta fácil imaginar todos los intereses, tanto económicos como simbólicos, ligados a la producción de libros, cuadros, espectáculos de teatro, de danza, de cine, que se verían amenazados si los mecanismos de la *producción del valor* de los productos culturales quedaran a la vista de todos los consumidores. Pienso en procesos tales como la forma circular en que circulan las reseñas elogiosas entre un pequeño grupo de productores (de obras, pero también de criticas), de universitarios de alta categoría que autorizan y consagran, de periodistas que se autorizan y Ce-lebran. Las reacciones que provoca la revelación de los mecanismos de la producción cultural recuerdan los juicios que han emprendido ciertas compañas contra las asociaciones de consumidores. En efecto, lo que se encuentra en juego es el conjunto de las operaciones que permiten dar una golden por una manzana, los productos de la mercadotecnia de la redacción periodística y de la publicitaria por obras intelectuales.

¿Usted piensa que los intelectuales —o al menos aquellos que más tienen que perder— se sublevan cuando alguien desenmascara sus ganancias y los medios más o menos confesables que emplean para obtenerlas?

[97] Entrevista con Didier Eribon, *Le Monde Dimanche,* 4 de mayo de 1960, pp. I y XVII.

- Totalmente. Los reproches que me dirigen son tanto más absurdos en la medida en que no dejo de denunciar la tendencia que tiene la ciencia social a pensar según la lógica propia del juicio a la inclinación que muestran los lectores de los trabajos de ciencia social a hacerlos funcionar de esta manera: allí donde la ciencia quiere enunciar leyes que marcan tendencias y trascienden a las personas mediante las cuales se realizan a manifiestan, el resentimiento, que puede tomar toda suerte de mascaras, empezando por la de la ciencia, ve la *denuncia* de personas.

  Estas advertencias me parecen muy necesarias, sobre todo porque en la realidad la ciencia social, cuya función es comprender, a veces ha servido para condenar. Pero hay que tener cierta mala fe para reducir la sociología a su caricatura policíaca, como lo ha hecho siempre la tradición conservadora, y, en particular, para permitirse recusar las preguntas que plantea a los intelectuales una verdadera sociología so pretexto de que una sociología rudimentaria de los intelectuales ha servido como instrumento de represión en contra de ellos.

¿Podría darnos un ejemplo de lo que son estas preguntas?

- Resulta clara, por ejemplo, que el zdanovismo ha proporcionado a ciertos intelectuales de segunda (desde el punto de vista de los criterios vigentes en el campo intelectual) la oportunidad de tornar el desquite, en nombre de una representación interesada en las demandas populares, contra los intelectuales que tenían bastante capital propio como para ser capaces de reivindicar su autonomía frente a los poderes. Esto no basta para descalificar cualquier examen de las funciones de los intelectuales y de la manera como la forma de llenar dichas funciones depende de las condiciones sociales en las que se ejercen. Así, cuando remarco que la distancia guardada en relación con las necesidades comunes es condición para la percepción teórica del mundo social, no lo hago para denunciar a los intelectuales como "parásitos", sino para recordar los limites que imponen a cualquier conocimiento teórico las condiciones sociales de su realización: si hay algo que a las hombres del ocio escolar les cuesta trabaja comprender es la práctica como tal, aún lo más común, ya se trate de un jugador de futbol, de una mujer kabil que cumple con un rita a de una familia bearnesa que casa a sus hijos.

Aquí encontramos una de las tesis fundamentales de su última libro, *Le sens pratique:* hay que analizar la situación social de aquellos que analizan la práctica, los presupuestos que introducen en su análisis...

- El sujeto de la ciencia forma parte de su objeto; ocupa un lugar en él. Solo se puede comprender la práctica sí se dominan, por medio del análisis teórico, los efectos del vinculo con la práctica, que está inscrito en las condiciones sociales de cualquier análisis teórico de la práctica. (Insisto: mediante un análisis teórico y no, como muchos creen, por medio de una forma cualquiera de participación práctica a mística en la práctica, una "investigación participante", "intervención", etcétera. Así, los rituales, que son sin duda las más prácticas de todas las prácticas, ya que están hechos de manipulaciones y gesticulaciones, y de toda una danza corporal, corren gran peligro de ser mal comprendidos por personas que, al no ser ni bailarines ni gimnastas, tienden a ver en ellos una especie de lógica, de cálculo algebraico.

Situar a los intelectuales, es para usted recordar que pertenecen a la clase dominante y obtienen ganancias de su posición, aunque no sean estrictamente económicas.

- En contra de la ilusión del "intelectual sin vínculos ni raíces", que es en cierta forma la ideología profesional de los intelectuales, yo señalo que, como detentores del capital cultural, los intelectuales son una fracción (dominada) de la clase dominante y que muchas de sus tomas de posición en la política, por ejemplo, provienen de la ambigüedad de su posición de dominados entre los dominantes. También hago hincapié en que el hecho de pertenecer al campo intelectual implica intereses específicos, no solo —en Paris como en Moscú— un lugar en la academia o contratos de edición, reseñas a puestos universitarios, sino también signos de reconocimiento y gratificaciones que son a menudo imperceptibles para quien no es miembro de este universo, pero a través de los cuales se pueden ejercer toda clase de presiones y de censuras sutiles.

¿Y usted cree que una sociología de los intelectuales ofrece a éstos cierta libertad respecto de los determinismos que se les imponen?

- Al menos ofrece la posibilidad de una libertad. Aquellos que dan la impresión de dominar su época a menudo están dominados por ella, pronto quedan anticuados y desaparecen con ella. La sociología da la oportunidad de romper el encanto, de denunciar la relación de poseedor poseído que encadena a su tiempo a aquellos que siempre están al día, a la moda. Tiene algo de patética la docilidad con la que los "intelectuales libres" se apresuran a entregar sus trabajos sobre los temas obligados del momento, como lo son ahora el deseo, el cuerpo a la seducción. Y no hay nada más fúnebre que leer 20 años más tarde

estos ejercicios impuestos por los concursos de oposición que reúnen, como en perfecto acuerdo, los números especiales de las grandes revistas "intelectuales".

Se podría responder que estos intelectuales al menos tienen el mérito de vivir con su época.

- Si, si vivir con su época significa dejarse llevar por la corriente de la historia intelectual, flotar a merced de la moda. No, si lo propio del intelectual no es "saber lo que hay que pensar" sobre todo lo que la moda y sus agentes señalan como digno de ser pensado, sino tratar de descubrir todo lo que la historia y la lógica del campo intelectual le imponen, en un momento dada, con la ilusión de la libertad. Ningún intelectual se sumerge más en la historia, en el presente, que el sociólogo que cumple con su trabajo (lo que para otros intelectuales es objeto de un interés facultativo, exterior al trabajo del filosofo, del filólogo a del historiador, es para él el objeto principal, primordial, hasta exclusivo). Pero su ambición es descubrir en el presente las leyes que permiten dominarlo, liberarse de él.

En algún sitio, en una de esas notas que son como el "infierno" de sus textos, usted evoca

> los cambios imperceptibles que, en menos de 30 años, han llevado de una situación del campo intelectual donde era tan necesario ser comunista que no hacia falta ser marxista, a una situación donde estaba tan bien vista ser marxista que incluso se podía 'leer' a Marx, hasta llegar a una situación donde lo que dicta la última moda es estar desilusionado con todo, empezando con el marxismo.

- No es una formula polémica, sino una descripción taquigráfica de la evolución de numerosos intelectuales franceses. Yo creo que resiste cualquier critica. Y creo que es buena expresarla en una época en la que aquellos que se han dejado llevar como polvo a merced de las fuerzas del campo intelectual, quieren imponer su última conversión a los que no los han seguido durante sus inconciencias sucesivas. No resulta nada agradable ver como practican el terrorismo en nombre del antiterrorismo, la cacería de brujas en nombre del liberalismo, a menudo los mismos que en otra época dedicaban la misma convicción interesada en hacer que reinara el orden staliniano; sobre todo en el momento en que el Partido Comunista y sus intelectuales muestran una regresión a prácticas y discursos dignos de los mejores días del stalinismo, y, en

especial, al pensamiento maquinal y el lenguaje mecánico, productos del aparato dirigidos a su sola conservación.

Pero, ¿acaso esta evocación de los determinismos sociales que pesan sobre los intelectuales no lleva a descalificar a los intelectuales y a desacreditar sus producciones?

- Pienso que el intelectual tiene el privilegio de estar colocado en condiciones que le permiten trabajar para conocer sus determinaciones genéricas y especificas y, a través de ella, liberarse de ellas (al menos en parte) y ofrecer a los demás otros medios de liberación. La critica de los intelectuales, si es que la hay, es el envés de una exigencia, de una espera. Me parece que solo a condición de conocerse y dominar lo que la determina puede el intelectual cumplir con la función liberadora que se atribuye, y que, en muchos casos, no es más que una función usurpada. Los intelectuales que se escandalizan ante la sola intención de clasificar este inclasificable muestran con ello mismo cuán alejados se encuentran de la conciencia de su verdad y de la libertad que ésta podría procurarles. El privilegio del sociólogo, si es que tiene alguno, no es el de planear por encima de aquellos a los que clasifica, sino el de saber que él está clasificado, y saber más a menos dónde. A los que creen desquitarse preguntándome cuáles son mis gustos en pintura o en música, yo les contesto —y no es broma—: los que corresponden a mi lugar en la clasificación. Insertar al sujeto de la ciencia en la historia y en la sociedad no es condenarse al relativismo, sino plantear las condiciones de un conocimiento critico de los límites del conocimiento, que es la condición necesaria para un verdadero conocimiento.

¿Esto es lo que lo impulsa a denunciar la usurpación de la palabra por parte de los intelectuales?

- De hecho, es muy frecuente que los intelectuales se permitan una *competencia* (en el sentido casi jurídico del término) que les está socialmente reconocida para hablar con autoridad de cosas que rebasan por mucho los limites de su competencia técnica, sobre todo en el ámbito de la politica. Esta usurpación, que se encuentra en el principio mismo de la ambición del intelectual a la antigua, el cual está presente en todos los frentes del pensamiento y posee todas las respuestas, también se encuentra, con apariencias diferentes, en el *apparatchik* o el tecnócrata, que invocan el materialismo dialéctico o la ciencia económica para dominar.

¿Podría usted ser más preciso?

- Los intelectuales se otorgan el derecho usurpado de legislar en todo en nombre de una competencia social que es a menudo totalmente independiente de la competencia técnica que parece garantizarla. Estoy pensando en lo que, desde ml punto de vista, constituye una de las taras hereditarias de la vida intelectual francesa, el *ensayismo,* que tiene raíces tan profundas en nuestras instituciones y tradiciones que nos llevaría horas enumerar sus condiciones sociales de posibilidad (solo mencionar esa especie de proteccionismo cultural, ligado a la ignorancia de las lenguas y tradiciones extranjeras, que permite que sobrevivan empresas de producción cultural superadas; a las costumbres de las clases preparatorias para las grandes escuelas, a también las tradiciones de las clases de filosofía). A aquellos que se alegren demasiado pronto, les diré que los errores van por pares y se apoyan mutuamente: al ensayismo de los que "disertan *de omni re scibili,* de toda casa que se pueda conocer" responden esos ensayos "inflados" que son muchas veces las tesis. En pocas palabras, la que está en tela de juicio es la pareja pedantismo y mundanearía, tesis y tomadura de pelo, que vuelve totalmente improbables las grandes obras científicas y que, cuando surgen, las condena a la alternativa de la divulgación semi-mundana o al olvido.

En su último articulo de *Actes de la recherche,* "Le mart saisit le vif', el blanco de sus ataques es la filosofía con mayúsculas...

- Sí. Esta es una de las manifestaciones especialmente características de ese modo de pensamiento altanero que se identifica comúnmente con la teoría elevada. Hablar de Aparatos con *A* mayúsculas, del Estado, del Derecho o de la Escuela, y convertir a los Conceptos en sujetos de la acción histórica, es una manera de evitar ensuciarse las manos con una investigación empírica reduciendo la historia a una especie de gigantomaquia donde el Estado se enfrenta al Proletariado o, en casos extremos, a las Luchas, con modernas Erinias.

Usted denuncia una filosofía fantasmagórica de la historia. Pero, como se la han reprochada en alguna ocasión, ¿sus propios análisis no olvidan a menudo la historia?

- En realidad trato de mostrar que aquello que llaman lo social es historia de cabo a rabo. La historia está inscrita en las cosas, es decir, en las instituciones (las máquinas, los instrumentos, el derecho, las teorías científicas, etcétera), y

también en los cuerpos. Todo mi esfuerzo está dirigido a descubrir la historia allí donde mejor se esconde, en los cerebros y en los pliegues del cuerpo. El inconsciente es historia. Esto se puede aplicar, por ejemplo, a categorías de pensamiento y percepción que aplicamos espontáneamente al mundo social.

El análisis sociológico es una instantánea fotográfica del encuentro entre estas dos historias: la historia vuelta cosa y la historia vuelta cuerpo.

- Sí. Panofsky señala que cuando alguien se quita el sombrero para saludar está reproduciendo sin saberlo el gesto con el cual, en la Edad Media, los caballeros se quitaban el casco para manifestar que sus intenciones eran pacificas. Es algo que hacemos todo el tiempo. Cuando la historia vuelta cosa y la historia vuelta cuerpo concuerdan a la perfección, como, en el jugador de futbol, las reglas y el sentido del juego, el actor hace exactamente lo que debe hacer, "lo único que puede hacer", como se dice, sin que ni siquiera tenga que saber lo que hace. No es ni autómata ni calculador racional, sino algo así como *El Orión ciego que se dirige hacia el sol naciente* del cuadro de Poussin, que tanto le gusta a Claude Simón.

¿Esto significa que en el fundamento de su sociología existe una teoría antropológica, o más simplemente, una determinada imagen del hombre?

- Sí. Ante todo, esta teoría de la práctica, mejor dicho, del sentido práctico, se define en contra de la filosofía del sujeto y del mundo como representación. Entre el cuerpo socializado y los campos sociales, que son por lo general dos productos acordes de la misma historia, se establece una complicidad infraconsciente, corporal. Empero, también se define por oposición al conductismo. La acción no es una respuesta cuya clase se encuentre solo en el estimulo desencadenante; tiene como principio un sistema de disposiciones, lo que llamo el *habitus,* que es producto de toda la experiencia biográfica (lo que hace que, como no hay dos historias individuales idénticas, no hay dos *habitus* idénticos, aunque haya clases de experiencias, y de allí clases de *habitus:* los *habitus* de clase). Estos *habitus,* especie de programas (en el sentido que se le da en computación) históricamente elaborados se encuentran en cierta forma en el principio de la eficacia de los estímulos, puesto que las estimulaciones convencionales y condicionadas no pueden ejercerse más que sobre organismos dispuestos a percibirlas.

¿Se opone esta teoría al psicoanálisis?

- Esta cuestión es mucho más complicada. Solo diré que la historia individual en su aspecto más singular, en su dimensión sexual incluso, está socialmente determinada. Es lo que expresa tan bien la formula de Carl Schorske: "Freud olvida que Edipo era un rey." Aunque tiene derecho a recordar al psicoanalista que la relación padre-hijo es también una relación de sucesión, el propio sociólogo no debe olvidar que la dimensión propiamente psicológica de la relación padre-hijo puede obstaculizar una sucesión *sin historia,* en la cual, en realidad, el heredero es heredado por la herencia.

Pero cuando la historia vuelta cuerpo concuerda a la perfección con la historia vuelta cosa, existe una complicidad tácita de los dominados en la dominación.

- Algunos preguntan a veces por qué los dominados no son más rebeldes. Basta con tomar en cuenta las condiciones sociales de producción de los agentes y los efectos duraderos que éstas ejercen al quedar registradas en las disposiciones para comprender que las personas, que son producto de condiciones sociales escandalosas, no son forzosamente tan rebeldes como la serian si, siendo producto de condiciones menos escandalosas (como lo es la mayoría de los intelectuales), se encontraran en estas condiciones. Esto no quiere decir que se vuelvan cómplices del poder por una especie de ardid, de mentira a sí mismas. Además, no debemos olvidar todas las discrepancias entre la historia incorporada y la historia reificada, toda la gente que "no se halla", como dicen muchos ahora, es decir, que se siente incomoda en su puesto, en la función que le ha sido asignada. Esta gente en vilo, desclasada hacia arriba o hacia abajo, es gente con problemas, y es la que muchas veces hace la historia.

Esa situación de estar en vilo, usted dice sentirla muchas veces...

- A propósito de las personas que son sociológicamente improbables se ha dicho muchas veces que son "imposibles"... Probablemente la mayoría de las preguntas que planteo, en primer término a los intelectuales, que tienen tantas respuestas y en el fondo tan pocas preguntas, encuentran sus raíces en el sentimiento de ser *extranjero* en el mundo intelectual. Interroga a ese mundo porque él me pone en duda, de manera muy profunda y más allá del simple sentimiento de exclusión social: nunca me siento plenamente justificado de ser un intelectual, no me siento "en casa", siento que debo rendir cuentas —¿a quién? No lo sé— de lo que me parece un privilegia injustificable. Esta experiencia, que creo reconocer en muchos estigmatizados sociales (por ejemplo, en Kafka), no incita a tener una simpatía inmediata por todos aquellos —no menos numerosos entre los intelectuales que entre otros grupos— que se

sienten perfectamente justificados de existir como existen. La más elemental sociología de la sociología demuestra que las mayores contribuciones a la ciencia social son las que han hecho hombres que no se encontraban como peces en el agua en el mundo social tal como es.

Ese sentimiento de no sentirse "en su casa" explica quizá el que mucha gente lo asocie con la imagen del pesimismo. Es una imagen que usted no acepta...

- Tampoco me gustaría que lo único que se pudiera alabar en mi obra fuera su optimismo. Mi optimismo, si es que existe, consiste en pensar que hay que sacar el mejor partido posible de toda la evolución histórica que ha empujado a muchos intelectuales a un conservadurismo sin ilusiones: ya sea que se trate de esa especie de fin lamentable de la historia que cantan las "teorías de la convergencia" (de los regímenes "socialistas" y "capitalistas") y del "fin de las ideologías" o, como algo más cercano, de los juegos de competencia que dividen a los partidos de izquierda y muestran que los intereses específicos de los "hombres del aparato" pueden anteponerse a los de sus mandantes. Cuando ya no queda gran cosa que perder, sobre todo en cuanto a ilusiones, es el momento de plantear todas las preguntas que durante mucho tiempo se censuraron en nombre de un optimismo voluntarista, que se identifica a menudo con las disposiciones progresistas. También es el momento de poner los ojos en el punto ciego de todas las filosofías de la historia: el punto de vista conforme al cual se toman; por ejemplo, es el momento de interrogarse, como lo hizo Marc Ferro en su último libro de la revolución rusa, sobre los intereses que pueden representar para los intelectuales-dirigentes ciertas formas de "voluntarismo", que sirven para justificar el "centralismo democrático"; es decir, el dominio de los permanentes, y, de manera más general, la tendencia a desviar burocráticamente el impulso subversivo, tendencia que es inherente a la lógica de la representación, y de la delegación.

  "Quien acrecienta su ciencia —decía Descartes— acrecienta su dolor." Y, con frecuencia, el optimismo espontaneista de los sociólogos de la libertad no es más que producto de la ignorancia. La ciencia social destruye muchas imposturas, pero también muchas ilusiones. Sin embargo, dudo que exista más libertad real que aquella que hace posible el conocimiento de la necesidad. La ciencia social habría cumplido bastante bien con su contrato si pudiera alzarse a la vez en contra del voluntarismo irresponsable y contra el cientificismo fatalista, si lograra contribuir aunque fuera muy poco a definir el *utopismo*

racional, capaz de utilizar el conocimiento de lo probable para hacer que ocurriera lo posible...[98]

[98] El lector encontrará análisis complementarios en Pierre Bourdieu, 'Le mort saisit le vif, les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée", en, *Actes de La recherche en sciences soda/es,* núms. 32-33, abril-junio de 1980, pp. 3-14.

6. LO QUE QUIERE DECIR HABLAR[99]

Si el sociólogo tiene un papel, éste seria más bien el de dar armas que el de dar lecciones.

Yo he venido para participar en una reflexión y para tratar de proporcionar a aquellos que poseen experiencia práctica en determinado número de problemas pedagógicos, los instrumentos que propone la investigación para interpretarlos y comprenderlos.

Así, si mí discurso resulta decepcionante, incluso deprimente a veces, no es porque me guste desanimar, sino todo lo contrario; es que el conocimiento de las realidades lleva al realismo. Una de las tentaciones de la profesión de sociólogo es lo que los propios sociólogos han llamado el sociologismo, es decir, la tentación de transformar las leyes o regularidades históricas en leyes eternas. De ahí la dificultad para comunicar los productos de la investigación sociológica. Hay que situarse constantemente entre dos papeles: por un lado el de aguafiestas y, por otro, el de cómplice de la utopía.

El día de hoy quisiera tomar como punto de partida para mi reflexión el cuestionario que algunos de ustedes han preparado para esta reunión. He elegido éste con la finalidad de que mí discurso tenga raíces tan concretas como sea posible, y evitar (lo que me parece una de las condiciones prácticas para que exista una relación de comunicación verdadera) que el que tiene la palabra, el que posee el monopolio del hecho de la palabra, imponga por complete la arbitrariedad de sus interrogantes, la arbitrariedad de sus intereses. La conciencia de la arbitrariedad de la imposición de la palabra se evidencia hoy en día cada vez más, tanto entre los que monopolizan el discurso como entre los que lo padecen. ¿Por qué en ciertas circunstancias históricas, en ciertas situaciones sociales, sentimos angustia o malestar ante ese abuso de autoridad que entraña siempre el acto de tomar la palabra en situación de autoridad, o, si se quiere, en *situación autorizada*? El modelo de esta situación es la situación pedagógica.

Así, para disolver ante mí mismo esta ansiedad, he tornado como punto de partida las preguntas que se ha planteado *realmente* un grupo entre ustedes, y que se pueden plantear todos.

---

99 Intervención durante el congreso de la AFEF, Limoges, 30 de octubre de 1977, publicada en *Le francais aujourd'hui.* 41, marzo de 1978, pp. 4-20 y Suplemento del núm. 41, pp. 51-57.

Las preguntas giran en torno alas relaciones entre la lengua escrita y la oral y podrían formularse de la siguiente manera: "¿Se puede enseñar la lengua oral?"

Esta pregunta es una presentación de una antigua pregunta que ya encontramos en Platón: "¿Se puede enseñar la excelencia?" Es una pregunta medular. ¿Es posible enseñar algo? ¿Se puede enseñar algo que no se aprende? ¿Se puede enseñar aquello con lo cual se enseña, es decir, el lenguaje?

Este tipo de interrogante no surge en cualquier momento. Si, por ejemplo, se plantea en tal o cual diálogo de Platón, se debe, me parece a mí, a que la cuestión de la enseñanza se le plantea a la enseñanza cuando ella misma está en crisis. Porque la enseñanza está en crisis hay una interrogación critica de lo que es enseñar. En épocas normales, en las fases que podríamos llamar orgánicas, la enseñanza no se interroga sobre sí misma. Una de las propiedades de una enseñanza que funciona demasiado bien —o demasiado mal— es la seguridad en sí misma, esa especie de seguridad (no es una casualidad el que se hable de "seguridad" respecto del lenguaje) que es resultado de la certeza de ser no solo *escuchado,* sino *entendido,* una certeza que es característica de cualquier lenguaje de autoridad o autorizado. Esta interrogante no es pues intemporal, sino histórica. Sobre esta situación histórica quería yo reflexionar. Esta situación está vinculada con el estado en que se encuentra la relación pedagógica, en que se encuentran las relaciones entre el sistema de enseñanza y lo que se llama la sociedad global, es decir, las clases sociales, en que se encuentra el lenguaje, la situación escolar. Yo quería tratar de mostrar que a partir de las preguntas concretas que plantea el uso escolar del lenguaje se pueden plantear a la vez las preguntas más fundamentales de la sociología del lenguaje (o de la sociolingüística) y de la institución escolar. En efecto, me parece que la sociolingüística se habría librado mucho antes de la abstracción si se hubiese propuesto como espacio de reflexión y de constitución ese espacio tan particular pero tan ejemplar que es el escolar, si se hubiese propuesto como objeto ese uso tan particular que es el uso escolar del lenguaje.
Tomaré el primer conjunto de preguntas: ¿Piensa usted enseñar el lenguaje oral? ¿Cuáles son las dificultades con las que tropieza? ¿Encuentra usted resistencias? ¿Se enfrenta usted a la pasividad de los alumnos?...

De inmediato se me ocurre preguntar: ¿Enseñar el lenguaje oral? Pero, *¿cuál lenguaje oral?*

Aquí hay algo implícito, como en cualquier discurso oral o incluso escrito. Hay una serie de suposiciones que cada quien aporta al hacer esta pregunta. Considerando que las estructuras mentales son estructuras sociales interiorizadas,

es muy posible introducir en la oposición entre escrito y oral una oposición que es clásica entre lo distinguido y lo vulgar, lo sabio y lo popular, de manera que resulta muy probable que lo oral lleve aparejada toda una atmósfera populista. Enseñar el lenguaje oral seria así enseñar ese lenguaje que se enseña en la calle, lo cual lleva ya a una paradoja. En otras palabras, ¿acaso la cuestión no está en la naturaleza misma de la lengua que se enseña? O, de otro modo, ¿acaso ese lenguaje oral que quieren enseñar no es sencillamente algo que ya se enseña, de manera muy desigual, según las instituciones escolares? Sabemos, por ejemplo, que las diferentes instancias de la enseñanza superior enseñan el lenguaje oral de maneras muy desiguales. Las que preparan para la politica, como la Escuela Nacional de Administración o la de Ciencias Políticas, enseñan mucho más el lenguaje oral y le dan una importancia mucho mayor en las calificaciones escolares que aquellas que preparan para la enseñanza o para la técnica. Por ejemplo, en la Escuela Politécnica, se hacen resúmenes, mientras que en la Escuela Nacional de Administración se hace lo que llaman un "gran oral", que es exactamente una conversación social, que requiere un determinado tipo de relación con el lenguaje, un tipo de cultura. Decir "enseñar el lenguaje oral" sin decir nada más no tiene nada de nuevo, se hace ya mucho. Este lenguaje oral puede ser el de una conversación social, o el de un coloquio internacional, etcétera.

Así pues, preguntarse, ¿hay que enseñar el lenguaje oral?, y ¿cuál lenguaje oral?, no basta. También hay que preguntarse *quién* va a definir cuál lenguaje oral hay que enseñar. Una de las leyes de la sociolingüística es que el lenguaje que se emplea en una situación particular no depende solo de la competencia del locutor en el sentido chomskiano del término, como lo creo la lingüística interna, sino también de la que yo llamo el mercado lingüístico. Según el modelo que propongo, el discurso que producimos es una "resultante" de la competencia del locutor y del mercado en el cual se encuentra su discurso; el discurso depende en parte (una parte que habría que apreciar más rigurosamente) de las condiciones de recepción.

Cualquier situación lingüística funciona como un mercado en el cual el locutor coloca sus productos y lo que él produzca para este mercado dependerá de sus previsiones sobre los precios que alcanzarán sus productos. Querámoslo a no, al mercado escolar ya llegamos con una previsión de cuáles serán las ganancias a las sanciones que habremos de recibir. Uno de los grandes misterios que debe resolver la sociolingüística es esa especie de sentido de la aceptabilidad. Nunca aprendemos el lenguaje sin aprender, al *mismo tiempo,* sus condiciones de aceptabilidad. Ella equivale a decir que aprender un lenguaje es aprender al mismo tiempo qué tan redituable será en tal a cual situación.

Aprendemos de manera inseparable a hablar y a evaluar por anticipado el precio que recibirá nuestro lenguaje; en el mercado escolar —y en ello el mercado escolar presenta una situación ideal para el análisis—, este precio es la calificación, y ésta implica muy a menudo un precio material (si no se saca una buena calificación en el resumen para el concurso de la Escuela Politécnica, se acabará siendo administrador en el Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos, y ganando un sueldo de hambre...). Así, cualquier situación lingüística funciona como un mercado en el cual se intercambia algo. Clara que este algo son palabras, pero estas palabras no solo están hechas para comprenderse; la relación de comunicación no es una simple relación de comunicación, sino también una relación económica en la cual está en juego el valor del que habla: ¿Ha hablado bien a mal? ¿Es brillante o no? ¿Es alguien con quien se puede uno casar?...

Los alumnos que llegan al mercado escolar tienen una visión anticipada de las posibilidades de recompensa a del castigo que merece tal a cual tipo de lenguaje. Dicho con otras palabras, la situación escolar como situación lingüística de un tipo particular ejerce una censura terrible sobre todos aquellos que prevén con conocimiento de causa cuáles son sus posibilidades de ganancias a de pérdidas según la competencia lingüística de que disponen. Y el silencio de algunos no es más que un interés bien comprendido.

Uno de los problemas que plantea este cuestionario es el de saber *quién* gobierna la situación lingüística escolar. ¿El profesor es el que está al mando? ¿En verdad le corresponde a él tomar la iniciativa de definir la aceptabilidad? ¿Acaso domina las leyes del mercado?

Todas las contradicciones con las que tropiezan los que se lanzan a la experiencia de enseñar el lenguaje oral son consecuencia de la siguiente proposición: en lo que se refiere a la definición de las leyes del mercado especifico de su clase, la libertad del profesor es limitada, ya que él nunca podrá crear más que un "imperio dentro de un imperio", un sub-espacio en el cual quedan suspendidas las leyes del mercado dominante. Antes de proseguir, es necesario recalcar el carácter tan peculiar del mercado escolar: está dominado por las exigencias imperativas del profesor de francés, que está legitimado para enseñar la que no debería enseñarse si todo el mundo tuviera las mismas oportunidades para tener esta capacidad, y que tiene el derecho de corrección en los dos sentidos del término: la corrección lingüística ("el lenguaje *correcto*") es producto de la corrección. El profesor es una especie de Juez para niños en materia de lengua: tiene derecho de corrección y sanción sobre el lenguaje de sus alumnos.

Imaginemos, por ejemplo, a un profesor populista que rechaza ese derecho de corrección y dice: "Quien quiera tomar la palabra, que la haga; el más hermoso de los lenguajes es el de barriada." En realidad, cualesquiera que sean sus intenciones, este profesor permanece en un espacio que no obedece normalmente a esta lógica, pues lo más probable es que en el salón de junta haya un profesor que exija rigor, corrección y buena ortografía... Mas suponiendo incluso que sea transformado todo un establecimiento escolar, la visión anticipada de las oportunidades que los estudiantes llevan al mercado los impulsará a ejercer una censura anticipada, y se requerirá un tiempo largo para que abdiquen su corrección e hiper-corrección que surgen en todas las situaciones que son lingüísticamente, es decir socialmente, disimétricas (especialmente en la situación de la encuesta). Todo el trabajo de Labov fue posible solo gracias a un sin número de ardides para destruir la interferencia lingüística que crea el solo hecho de la relación entre un "competente" y un "incompetente", entre un locutor autorizado y otro que no se siente autorizado; de la misma manera, todo el trabajo que hemos realizado en materia de cultura ha consistido en tratar de superar el efecto de imposición de legitimidad que crea el solo hecho de hacer preguntas sobre la cultura. Hacer preguntas sobre la cultura en una situación de encuesta (que se asemeja a una situación escolar) a gente que no se siente culta excluye de su discurso lo que les interesa de verdad; entonces buscan todo lo que puede parecer cultura; así, cuando uno les pregunta: "la usted le gusta la música?", nunca le darán como respuesta: "Me gusta la cantante Dalida", sino: "Me gustan los valses de Strauss", porque, dentro de la competencia popular, es lo que más se parece a la idea que tienen sobre lo que a los burgueses les gusta. En todas las circunstancias revolucionarias, los populistas siempre se han topado con esa especie de venganza de las leyes del mercado, que nunca parecen afirmarse tanto como cuando uno piensa que las transgrede.

Pero, para volver al punto de partida de esta digresión: ¿Quién define la aceptabilidad?

El profesor es libre de abdicar de su papel de "maestro de habla", el cual, al producir un tipo determinado de situación lingüística, o al dejar que actúe la lógica misma de las cosas (la tarima, la silla, el micrófono, la distancia, el *habitus* de los alumnos), o al dejar que actúen las leyes que producen un tipo de discurso, elabora un tipo determinado de lenguaje, no solo en él mismo, sino entre sus interlocutores. Pero, ¿en qué medida puede el profesor manipular las leyes de la aceptabilidad sin meterse en contradicciones extraordinarias, mientras no se cambien las leyes generales de la aceptabilidad? Por esto mismo, la experiencia del

lenguaje oral es apasionante. No se puede mencionar este asunto tan medular y a la vez tan evidente sin plantear las preguntas más revolucionarias sobre el sistema de enseñanza: ¿Es posible cambiar la lengua dentro del sistema escolar, sin cambiar todas las leyes que definen el valor de los productos lingüísticos de las diferentes clases que están en el mercado, sin cambiar las relaciones de dominación en el ámbito lingüístico, es decir, sin cambiar las relaciones de dominación?

Pasaré a una analogía que vació en formular, aunque me parezca necesaria: la analogía entre la crisis de la enseñanza del francés y la crisis de la liturgia religiosa. La liturgia es un lenguaje ritualizado que está enteramente codificado (ya se trate de gestos o palabras) y cuya secuencia es totalmente previsible. La liturgia en latín es el caso extremo de un lenguaje que no es comprendido pero que *está autorizado,* y, a pesar de todo, funciona en ciertas condiciones como lenguaje, y satisface a emisores y receptores. En situaciones de crisis, este lenguaje deja de funcionar: ya no produce su principal efecto, que es el de *hacer creer,* hacer respetar, aceptar hacer que *se le* acepte, aunque no se le comprenda.

El problema que plantea la crisis de la liturgia, ese lenguaje que ya no funciona, que ya no se oye, en el cual ya nadie cree, es la cuestión de la relación entre el lenguaje y la institución. Cuando un lenguaje está en crisis y surge la pregunta de qué lenguaje se debe hablar, es que la institución está en crisis y se plantea la cuestión de la autoridad delegadora: de la autoridad que dice cómo se debe hablar y que otorga autoridad y autorización para hablar.

A través de esa digresión por el ejemplo de la Iglesia, quisiera hacer la siguiente pregunta: ¿es posible separar La crisis lingüística de la crisis escolar? ¿No es la crisis de la institución lingüística la simple manifestación de la crisis de la institución escolar? En su definición tradicional, en la fase orgánica de la enseñanza francesa, la enseñanza del francés no era ningún problema, el profesor de francés se sentía seguro: sabia qué era lo que tenia que enseñar, como enseñarle y se encontraba con alumnos dispuestos a escucharlo, a comprenderlo, y con padres comprensivos hacia esta comprensión. En esta situación, el profesor de francés era un celebrante: celebraba el culto de la Lengua francesa, defendía e ilustraba la lengua francesa y reforzaba sus valores sagrados. Al hacerlo, defendía su propio valor sagrado: esto es muy importante porque el ánimo y la creencia son una conciencia oculta para uno mismo de sus propios intereses. Si la crisis de la enseñanza del francés provoca crisis personales tan dramáticas, tan violentas como las que se vieron en mayo del 68 y posteriormente se debe a que, a través del valor de ese producto de mercado que es la lengua francesa, cierto numero de personas defienden, con la espalda contra la pared, su propio valor, su propio

capital. Están dispuestas a morir por el francés... ¡o por la ortografía! Al igual que aquellos que han pasado quince años de su vida aprendiendo latín, cuando su lengua de pronto se devalúa, se encuentran como si poseyeran empréstitos rusos...

Uno de los efectos de la crisis es el de dirigir la interrogación hacia las condiciones tácitas, los supuestos del funcionamiento del sistema. Cuando la crisis saca a la luz cierto número de supuestos, se puede plantear la cuestión sistemática de los supuestos y preguntarse cómo *debe ser* una situación lingüística escolar para que no se planteen los problemas que suelen surgir en situación de crisis. La lingüística más avanzada se une con la sociología en este punto: el principal objeto de la investigación sobre el lenguaje es la explicitación de los supuestos de la comunicación. Lo esencial de lo que ocurre en la comunicación no se encuentra en la comunicación. Por ejemplo, lo esencial de lo que ocurre en una comunicación como la pedagógica está en las condiciones sociales de posibilidad de la comunicación. En el caso de la religión, para que funcione la liturgia romana, se tiene que producir un tipo determinado de emisores y de receptores. Es necesario que los receptores estén predispuestos a reconocer la autoridad de los emisores, que los emisores no hablen por su cuenta sino siempre como delegados, como sacerdotes mandatarios, y que nunca se otorguen la autorización para definir por si mismos lo que debe decirse y lo que no.

Lo mismo ocurre con la enseñanza: para que funcione el discurso profesoral común, que se enuncia y recibe como algo natural, se requiere una relación de autoridad-creencia, una relación entre un emisor autorizado y un receptor dispuesto a recibir lo que aquél dice, a creer que merece la pena decirse. Es necesario que se produzca un receptor dispuesto a recibir, pero no es la situación pedagógica la que lo produce.

Resumiendo de manera abstracta y rápida, la comunicación en la situación de autoridad pedagógica supone emisores legítimos, receptores legítimos, una situación legitima y un lenguaje legitimo.

Se requiere un emisor legitimo, es decir, alguien que reconozca las leyes legitimas del sistema y que, como tal, sea reconocido y cooptado. Se requieren destinatarios a quienes el emisor reconozca como dignos de recibir, lo cual supone que el emisor tiene poder para eliminar, que puede excluir a "los que no deberían encontrarse allí"; pero esto no es todo; se requieren alumnos dispuestos a reconocer al profesor como profesor, y padres que entreguen una especie de crédito, de cheque en blanco, al profesor. De manera ideal, también es necesario que los receptores sean relativamente homogéneos desde el punto de vista lingüístico (es decir, social),

homogéneos en cuanto al conocimiento de la lengua y al *reconocimiento* de la lengua, y que la estructura de grupo no funcione como un sistema de censura capaz de prohibir el lenguaje que debe utilizarse.

En ciertos grupos escolares donde predomina lo popular, los niños de las clases populares pueden imponer la norma lingüística de su medio y desprestigiar a aquellos que Labov llama los despistados y que tienen un lenguaje para el maestro, un lenguaje que "da buena impresión", es decir, afeminado y algo adulador. Puede entonces ocurrir que, en ciertas estructuras sociales, la norma lingüística escolar tropiece con una contra-norma. (Inversamente, en las estructuras predominantemente burguesas, la censura del grupo de iguales se ejerce en el mismo sentido que la del profesor: el lenguaje que no es "correcto" se autocensura y no puede producirse en una situación escolar.)

La situación legitima es algo en lo cual interviene a la vez la estructura del grupo y el espacio institucional dentro del que fundaría este grupo. Por ejemplo, existe toda una serie de signos institucionales de la importancia, y en especial un lenguaje de la importancia (éste tiene una retórica particular cuya función es decir cuán importante es la que se dice). Este lenguaje de la importancia se comporta tanto mejor cuanto más eminente es la situación en la que uno se encuentra: en una tarima, un lugar consagrado, etcétera. Entre las estrategias de manipulación de un grupo está la manipulación de las estructuras del espacio y de los signos institucionales de la importancia.

Un lenguaje legitimo es un lenguaje con formas fonológicas y sintácticas legitimas, es decir, un lenguaje que responde a los criterios acostumbrados de gramaticalidad, y que dice constantemente, además de lo que dice, que le dice bien. Por ella lleva a creer que lo que dice es cierto: esta es una de las formas fundamentales de presentar lo falso por lo cierto. Entre los efectos políticos del lenguaje dominante está el siguiente: "la dice bien, es muy probable que sea cierto."

Este conjunto de propiedades *que forman un sistema y* que se encuentran reunidas en el estado orgánico de un sistema escolar define la aceptabilidad social, el estado en el cual se transmite el lenguaje: es escuchado (es decir, creído), obedecido, entendido (comprendido). En cases extremes, la comunicación se realiza a medias palabras. Una de las propiedades de las situaciones orgánicas es el hecho de que el lenguaje mismo —la parte propiamente lingüística de la comunicación— tiende a hacerse secundario.

En el papel de celebrante que incumbía con frecuencia a los profesores de arte o de literatura, el lenguaje ya no era casi más que una interjección. El discurso de celebración, el de los críticos de arte, por ejemplo, no dice gran cosa además de una "exclamación". La exclamación es la experiencia religiosa fundamental.

En una situación de crisis, este sistema de crédito mutuo se derrumba. Se parece a una crisis monetaria: uno se pregunta respecto de todos los títulos que circulan si estarán respaldados por algo.

No hay nada que ilustre mejor la libertad extraordinaria que otorga al emisor una conjunción de factores favorecedores que el fenómeno de la *hipo-corrección.* Este fenómeno es el inverso de la *hiper-corrección* y es característico de la forma de hablar del pequeño burgués; solo es posible porque el que transgrede la regla (Giscard, por ejemplo, cuando no marca la concordancia del participio pasado) manifiesta de otras formas, con otros aspectos de su lenguaje, como su pronunciación, y también con todo lo que es, todo lo que hace, que podría hablar con corrección.

Una situación lingüística nunca es propiamente lingüística y a través de todas las preguntas planteadas en el cuestionario que se tomó como punto de partida, se plantean a la vez las preguntas más fundamentales de la sociolingüística (¿Qué es hablar con autoridad? ¿Cuáles son las condiciones sociales de posibilidad de una comunicación?) y las preguntas fundamentales de la sociología del sistema de enseñanza, que se organizan todas en tome a la pregunta última de la *delegación.*

Quiéralo o no, sépalo o no, el profesor, sobre todo cuando cree estar rompiendo las reglas, sigue siendo un mandatario, un delegado que no puede redefinir su tarea sin entrar en contradicciones o colocar a sus receptores en contradicciones, mientras no se transformen las leyes del mercado en relación con las cuales define negativa o positivamente las leyes relativamente autónomas del pequeño mercado que instaura en la clase. Por ejemplo, un profesor que se niega a calificar o a corregir el lenguaje de sus alumnos tiene derecho a hacerlo, pero puede comprometer las oportunidades de sus alumnos en el mercado matrimonial o económico, donde aún se imponen las leyes del mercado lingüístico dominante. Esto, sin embargo, no debe llevarlo a renunciar.
La idea de producir un espacio autónomo arrancado a las leyes del mercado es una utopía peligrosa mientras no se plantee al mismo tiempo la cuestión de las condiciones de posibilidad políticas para la generalización de dicha utopía.

No hay duda de que resulta interesante profundizar en la noción de competencia lingüística para rebasar el modelo chomskiano de emisor y locutor ideal; sin embargo, sus análisis de la competencia en el sentido de todo lo que haría que un habla fuera legitima son a veces un tanto faltos de firmeza, sobre todo el que se refiere al mercado: en ocasiones entiende usted el término mercado en el sentido económico, y en otras identifica el mercado con el intercambio dentro de una macro-situación, y me parece que existe allí una ambigüedad. Por otro lado, no refleja lo bastante el hecho de que la crisis que usted menciona es una especie de subcrisis relacionada de manera más esencial con la crisis de un sistema que nos engloba a todos. Seria necesario perfeccionar el análisis de todas las condiciones de la situación del intercambio lingüístico en el ámbito escolar o en el ámbito educativo en su sentido amplio.

- Vacilé en evocar aquí este modelo de la competencia y del mercado, porque resulta evidente que para defenderlo de manera completa requeriría más tiempo y me vería obligado a realizar análisis muy abstractos que pueden no interesar a todo el mundo. Me alegra que su pregunta me permita precisar algunos puntos.

Otorgo a esta palabra mercado un sentido muy amplio. Me parece totalmente legitimo describir como *mercado lingüístico* tanto la relación entre dos amas de casa que hablan en la calle, como al ámbito escolar o la situación de una entrevista con base en la cual se contrata al personal de los puestos de dirección.

En cuanto dos locutores hablan entre ellos, lo que entra en juego es la relación objetiva entre sus competencias, no solo su competencia lingüística (su dominio más o menos bueno del lenguaje legitimo), sino también toda su competencia social, su derecho a hablar, que objetivamente depende de su sexo, edad, religión, posición económica o social; todos estos datos podrían conocerse de antemano o adivinarse por indicios imperceptibles (es bien educado, tiene una condecoración, etcétera). Esta relación estructura el mercado y define una determinada ley de formación de los precios. Existe una micro y una macroeconomía de los productos lingüísticos, aunque, claro, la microeconomía no es nunca autónoma de las leyes macroeconómicas. Por ejemplo, en una situación de bilingüismo, se observa que el locutor cambia de lengua de una forma que no es nada aleatoria. Tanto en Argelia como en un pueblo bearnés, pude observar que la gente cambia de lengua según el tema, pero también según el mercado, según la estructura de la relación entre los interlocutores; y la tendencia a utilizar la lengua dominante aumenta con la posición que ocupa aquel con el que se habla dentro de la jerarquía que se percibe de las competencias lingüísticas: se hace un esfuerzo por dirigirse a aquel a quien

se considera importante en el mejor francés posible; la lengua dominante domina tanto más cuanto más completamente dominan los dominantes ese mercado en especial. La probabilidad de que el locutor elija el francés para expresarse aumenta cuando el mercado está dominado por los dominantes, como en las situaciones oficiales. Y la situación escolar forma parte de la serie de los mercados oficiales. En este análisis no hay economicismo. No se trata de decir que cualquier mercado es un mercado económico, pero tampoco hay que decir que no existe un mercado lingüístico donde no estén en juego, de manera más o menos inmediata, elementos económicos.

En cuanto a la segunda parte de la pregunta, plantea el problema del derecho científico a la abstracción. Uno abstrae un número determinado de cosas y trabaja dentro del espacio que ha definido.

Dentro del espacio escolar tal como usted lo definió con este conjunto de propiedades, ¿piensa que el docente conserva cierta libertad de acción? ¿Cuál seria ésta?

- Es una pregunta muy difícil, pero pienso que sí. Si no estuviera seguro de que existe cierta libertad de acción, no estaría yo aquí.

Para hablar con más seriedad, en el plano del análisis, pienso que una de las consecuencias prácticas de lo que he dicho es que la conciencia y el conocimiento de las leyes especificas del mercado lingüístico, que se sitúa en tal o cual clase en particular, pueden transformar completamente la manera de enseñar, cualquiera que sea el objetivo (preparar a los estudiantes para el examen de bachillerato, introducirlos a la literatura moderna o a la lingüística...)

Es importante saber que una parte capital de las propiedades de una producción lingüística depende de la estructura del público de receptores. Basta con consultar las fichas de los alumnos de una clase para percibir esta estructura: en una clase donde las tres cuartas partes de los alumnos son hijos de obreros, hay que ser consciente de la necesidad de explicitar los supuestos. Cualquier comunicación que quiera ser eficaz supone así un conocimiento de lo que los sociólogos llaman el grupo de los pares: el profesor sabe que su pedagogía puede chocar en clase con una contra-pedagogía, una contracultura; él puede —y es aún una posibilidad de elección—, considerando lo que tiene que transmitir, combatiría hasta cierto punto, lo cual supone que la conoce. Conocería es, por ejemplo, conocer el *peso relativo* de las diferentes formas de competencia. Entre los profundos cambios que han acontecido en el sistema escolar francés, existen efectos cualitativos de

transformaciones cuantitativas: a partir de cierto umbral estadístico en el porcentaje de niños de clases populares dentro de una clase, cambia el ambiente global de ésta, son otras las formas de hacer desorden y es diferente la relación con los maestros. Estas son cosas que se pueden observar y tomar en cuenta de manera práctica.

Sin embargo, todo esto solo se refiere a los medios. En realidad, la sociología no pide contestar a la pregunta sobre los fines últimos (¿Qué es lo que se debe enseñar?): éstos están definidos por la estructura de las relaciones entre las clases. Los cambios en la definición del contenido de la enseñanza e incluso la libertad que se deja a los docentes para que vivan su crisis, se debe a que hay también una crisis dentro de la definición dominante del contenido legitimo y a que en la clase dominante se dan actualmente conflictos sobre lo que merece la pena enseñarse.

No puedo definir el proyecto de enseñanza (seria una usurpación, estaría actuando de profeta): solo puedo decir que los profesores deben saber que son delegados, mandatarios, y que incluso sus efectos proféticos suponen aún el apoyo de la institución. Esto no quiere decir que no deban luchar por ser parte activa en la definición de lo que tienen que enseñar.

Usted presentó al profesor de francés como el emisor legitimo de un discurso legitimo, que es reflejo de una ideología dominante y de las clases dominantes, por medio de una herramienta fuertemente "impregnada" de esta ideología dominante: el lenguaje.

¿No piensa usted que esta definición es también muy reduccionista? Además, existe una contradicción entre el principio de su exposición y el final, donde usted dijo que la clase de francés y los ejercicios de lengua oral también podían ser el memento adecuado para una toma de conciencia y que este mismo lenguaje, que podía ser el vehículo de los modelos de las clases dominantes, podía también proporcionar a los que tenemos enfrente y a nosotros mismos el medio para tener acceso al manejo de herramientas que son indispensables.

Yo estoy aquí, en la AFEF, porque pienso que el lenguaje también es una herramienta que tiene un instructivo de uso y no funciona si uno no lo adquiere; precisamente porque estamos convencidos de ello exigimos que nuestra disciplina se estudie de un modo más científico. ¿Que piensa usted? ¿Piensa usted que el intercambio oral en clase no es más que la imagen de una legalidad que seria también la legalidad social y politica? ¿Acaso la clase no es también objeto de una contradicción que existe en la sociedad: la lucha política?

- ¡Yo no he dicho nada de eso que usted me atribuye! Nunca he dicho que el lenguaje fuera la ideología dominante. Incluso no creo haber pronunciado en ningún momento la expresión "ideología dominante"... Para mí forma parte de los malentendidos más tristes; por el contrario, todo mí esfuerzo está dirigido a destruir los automatismos verbales y mentales.

¿Qué quiere decir *legitimo*? Esta es una palabra técnica del vocabulario sociológico que yo empiezo a sabiendas, pues solo las palabras técnicas nos permiten decir, y por ende pensar, y de manera rigurosa, las cosas difíciles. Es legitima una institución, una acción a una costumbre que es dominante y no se conoce como tal, es decir, que se reconoce tácitamente. El lenguaje que emplean los profesores, el que usted emplea para hablarme (una voz: "¡Usted también lo emplea!" Claro. Yo lo empleo, pero me paso la vida diciéndolo), el lenguaje que *nosotros* empleamos en este espacio es un lenguaje dominante que no se conoce como tal, es decir, que se reconoce tácitamente como legitimo. Es un lenguaje que produce lo esencial de sus efectos pareciendo no ser lo que es. Surge entonces la pregunta: si es cierto que hablamos un lenguaje legitimo, ¿no se ve afectado todo lo que decimos con este lenguaje, aunque utilicemos este instrumento para transmitir contenidos que quieren ser entices?

Otra pregunta fundamental: este lenguaje dominante y desconocido como tal, es decir, reconocido como legitimo, ¿no está íntimamente relacionado con ciertos contenidos? ¿No ejerce efectos de censura? ¿No hace que ciertas cosas sean difíciles o imposibles de decir? ¿Este lenguaje legitimo no está hecho, entre otras cosas, para impedir que se hable claro? No debí decir "hecho para". (Uno de los principios de la sociología consiste en rechazar el funcionalismo de lo peor: los mecanismos sociales no son producto de una intención maquiavélica; son mucho más inteligentes que los más inteligentes de los dominantes.)

Tomemos un ejemplo irrebatible: dentro del sistema escolar, pienso que el lenguaje legitimo tiene gran afinidad con una determinada relación con aquel texto que niega (en el sentido psicoanalítico del término) la relación con la realidad social de la que habla el texto. Si los textos son leídos por gente que los lee de tal forma que no los lee, ella se debe en gran medida a que la gente está entrenada para hablar un lenguaje en el cual se había para decir que no se dice lo que se dice. Una de las propiedades del lenguaje legitimo es precisamente la de *des-realizar* lo que dice. Jean-Claude Chevalier lo expreso muy bien con una frase humorística: "Una escuela que enseña el lenguaje oral, ¿sigue siendo escuela? Una lengua oral que se enseñe en la escuela, ¿sigue siendo oral?"

Veré un ejemplo muy especifico en el ámbito de la politica. Me llamo mucho la atención darme cuenta de que los mismos interlocutores que, en situación de charla informal, hacían análisis complicadísimos de las relaciones entre la dirección, los obreros, los sindicatos y sus secciones locales, se encontraban totalmente desvalidos, ya no tenían prácticamente nada que decir que no fueran trivialidades, cuando yo les planteaba preguntas del tipo de las que se hacen en los sondeos de opinión —y también en los ensayos académicos. Son preguntas que requieren que se adopte un estilo que consiste en hablar de tal modo que la cuestión de la verdad o falsedad no surja nunca. El sistema escolar enseña no solo un lenguaje, sino también una relación con el lenguaje que lleva aparejada una relación con las cosas, con los seres, una relación con el mundo totalmente des-realizada.[100]

[…]

[100] El lector encontrará análisis complementarios en: Pierre Bourdieu, "Le fétichisme de la langue", en *Actes de la recherche en sciences sociales, 4* de julio de 1975. pp. 2-32; "L'économie des échanges linguistiques", *Langue francaise,* núm. 34, mayo de 1977 pp. 17-34: "Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel", en *Actes de la recherche en sciences sociales,* núms. 5-6, noviembre de 1975, pp. 183-190.

7. ALGUNAS PROPIEDADES DE LOS CAMPOS[101]

Los campos se presentan para la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios y pueden analizarse en forma independiente de las características de sus ocupantes (en parte determinados por ellas). Existen *leyes generales de los campos:* campos tan diferentes como el de la política, el de la filosofía a el de la religión tienen leyes de funcionamiento invariantes (gracias a esto el proyecto de una teoría general no resulta absurdo y ya desde ahora es posible utilizar la que se aprende sobre el funcionamiento de cada campo en particular para interrogar e interpretar a otros campos, con lo cual se logra superar la antinomia mortal de la monografía ideográfica y de la teoría formal y vacía).

Cada vez que se estudia un nuevo campo, ya sea el de la filología del siglo XIX, el de la moda de nuestros días o el de la religión en la Edad Medio, se descubren propiedades especificas, propias de un campo en particular, al tiempo que se contribuye al progreso del conocimiento de los mecanismos universales de los campos que se especifican en función de variables secundarias. Por ejemplo, debido a las variables nacionales, ciertos mecanismos genéricos, como la lucha entre pretendientes y dominantes, toman formas diferentes. Pero sabemos que en cualquier campo encontraremos una lucha, cuyas formas especificas habrá que buscar cada vez, entre el recién llegado que trata de romper los cerrojos del derecho de entrada, y el dominante que trata de defender su monopolio y de excluir a la competencia.

Un campo —podría tratarse del campo científico— se define, entre otras formas, definiendo aquello que está en juego y los intereses específicos, que son irreductibles a lo que se encuentra en juego en otros campos o a sus intereses propios (no será posible atraer a un filósofo con lo que es motivo de disputa entre geógrafos) y que no percibirá alguien que no haya sido construido para entrar en ese campo (cada categoría de intereses implica indiferencia hacia otros intereses, otras inversiones, que serán percibidos como absurdos, irracionales, o sublimes y desinteresados). Para que funcione un campo, es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté dotada de los *habitus* que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, de lo que está en juego, etcétera.

---

101 Conferencia dirigida a un grupo de filólogos e historiadores de la literatura, en la Ecole normale supérieure en noviembre de 1976.

Un *habitus* de filólogo es a la vez un "oficio", un cúmulo de técnicas, de referencias, un conjunto de "creencias", como la propensión a conceder tanta importancia a las notas al pie como al texto, propiedades que dependen de la historia (nacional e internacional) de la disciplina, de su posición (intermedia) en la jerarquía de las disciplinas, y que son a la vez condición para que funcione el campo y el producto de dicho funcionamiento (aunque no de manera integral: un campo puede limitarse a recibir y consagrar cierto tipo de *habitus* que ya está más a menos constituido).

La estructura del campo es un *estado* de la relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones que intervienen en la lucha o, si ustedes prefieren, de la distribución del capital especifico que ha sido acumulado durante luchas anteriores y que orienta las estrategias ulteriores. Esta misma estructura, que se encuentra en la base de las estrategias dirigidas a transformaría, siempre está en juego: las luchas que ocurren en el campo ponen en acción al monopolio de la violencia legitima (autoridad especifica) que es característico del campo considerado, esto es, en definitiva, la conservación a subversión de la estructura de la distribución del capital especifico. (Hablar de capital especifico significa que el capital vale *en relación con* un campo determinado, es decir, dentro de los limites de este campo, y que solo se puede convertir en otra especie de capital dentro de ciertas condiciones. Basta con pensar, por ejemplo, en el fracaso de Cardin cuando quiso transferir a la alta cultura un capital acumulado en la alta costura: hasta el último de los críticos de arte sentía la obligación de afirmar su superioridad estructural como miembro de un campo que era estructuralmente más legitimo, diciendo que todo la que hacia Cardin en cuanto a arte legitimo era pésimo e imponiendo así a su capital la tasa de cambio más desfavorable.)

Aquellos que, dentro de un estado determinado de la relación de fuerzas, monopolizan (de manera más a menos completa) el capital especifico, que es el fundamento del poder a de la autoridad especifica característica de un campo, se inclinan hacia estrategias de conservación —las que, dentro de los campos de producción de bienes culturales, tienden a defender la *ortodoxia*—, mientras que los que disponen de menos capital (que suelen ser también los recién llegados, es decir, por lo general, los más jóvenes) se inclinan a utilizar estrategias de subversión: las de la *herejía.* La herejía, la heterodoxia, como ruptura critica, que está a menudo ligada ala crisis, junta con la *doxa,* es la que obliga a los dominantes a salir de su silencio y les impone la obligación de producir el discurso defensivo de la ortodoxia, un pensamiento derecho y de derechas que trata de restaurar un equivalente de la adhesión silenciosa de la *doxa.*

Otra propiedad ya menos visible de un campo: toda la gente comprometida con un campo tiene una cantidad de intereses fundamentales comunes, es decir, todo aquello que está vinculado con la existencia misma del campo; de allí que surja una complicidad objetiva que subyace en todos los antagonismos. Se olvida que la lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas sobre aquello por lo cual merece la pena luchar y que queda reprimido en lo ordinario, en un estado de *doxa,* es decir, todo lo que forma el campo mismo, el juego, las apuestas, todos los presupuestos que se aceptan tácitamente, aun sin saberlo, por el mere hecho de jugar, de entrar en el juego. Los que participan en la lucha contribuyen a reproducir el juego, al contribuir, de manera más a menos completa según los campos, a producir la creencia en el valor de la que está en juego. Los recién llegados tienen que pagar un derecho de admisión que consiste en reconocer el valor del juego (la selección y cooptación siempre prestan mucha atención a los índices de adhesión al juego, de inversión) y en conocer (prácticamente) ciertos principios de funcionamiento del juego.

Ellos están condenados a utilizar estrategias de subversión, pero éstas deben permanecer dentro de ciertos limites, so pena de exclusión. En realidad, las *revoluciones parciales* que se efectúan continuamente dentro de los campos no ponen en tela de juicio los fundamentos mismos del juego, su axiomática fundamental, el zócalo de creencias últimas sobre las cuales reposa todo el juego. Por el contrario, en los campos de producción de bienes culturales, como la religión, la literatura o el arte, la subversión herética afirma ser un retorno a los orígenes, al espíritu, a la verdad del juego, en contra de la banalización y degradación de que ha sido objeto. (Uno de los factores que protege los diversos juegos de las revoluciones totales, capaces de destruir no solo a los dominantes y la dominación, sino al juego mismo, es precisamente la magnitud misma de la inversión, tanto en tiempo como en esfuerzo, que supone entrar en el juego y que, al igual que las pruebas de los ritos de iniciación, contribuye a que resulte *inconcebible* prácticamente la destrucción simple y sencilla del juego. Así es como sectores completos de la cultura —ante filólogos, no puedo dejar de pensar en la filología— se salvan gracias a lo que cuesta adquirir los conocimientos necesarios aunque sea para destruirlos formalmente.)

A través del conocimiento práctico que se exige tácitamente a los recién llegados, están presentes en cada acto del juego toda su historia y todo su pasado. No por casualidad uno de los indicios más claros de la constitución de un campo es — junto con la presencia en la obra de huellas de la relación objetiva (a veces incluso consciente) con otras obras, pasadas o contemporáneas— la aparición de un cuerpo de conservadores de vidas —los biógrafos— y de obras —los filólogos, los

historiadores de arte y de literatura, que comienzan a archivar los esbozos, las pruebas de imprenta o los manuscritos, a "corregirlos" (el derecho de "corrección" es la violencia legitima del filólogo), a descifrarlos, etcétera—; toda esta gente que está comprometida con la conservación de lo que se produce en el campo, su interés en conservar y conservarse conservando.

Otro indicio del funcionamiento de un campo como tal es la huella de la historia del campo en la obra (e incluso en la vida del productor). Habría que analizar, como prueba *a contrario,* la historia de las relaciones entre un pintor al que se llama "naïf" (es decir, que entro en el campo un tanto sin querer, sin pagar derecho de admisión ni arbitrios...) como lo es Rousseau, y los artistas contemporáneos, como Jarry, Apollinaire o Picasso, que juegan (en el sentido propio del término, con toda clase de supercherías más o menos caritativas) al que no sabe jugar el juego, que sueña con realizar un Bouguereau o un Bonnat en la época del futurismo y el cubismo y que rompe el juego, pero sin querer, o al menos sin saberlo, con total inconciencia, al contrario de gente como Duchamp, o incluso Satie, que conocían lo bastante la lógica del campo como para desafiarla y explotarla al mismo tiempo. Habría que analizar también la historia de la interpretación posterior de la obra, la cual, gracias a la sobre-interpretación, le da entrada en la categoría, es decir, en la historia, y trata de convertir a ese pintor aficionado (los principios estéticos de su pintura, como la brutal frontalidad de los retratos, son los mismos que utilizan los miembros de las clases populares en sus fotografías) en revolucionario consciente e inspirado.

Existe el efecto de campo cuando ya no se puede comprender una obra (y el *valor,* es decir, la creencia, que se le otorga) sin conocer la historia de su campo de producción: con lo cual los exegetas, comentadores, intérpretes, historiadores, semiólogos y demás filólogos justifican su existencia como únicos capaces de explicar la obra y el reconocimiento del valor que se le atribuye. La sociología del arte o de la literatura que remite *directamente* a las obras a la posición que ocupan en el espacio social (la clase social) sus productores o clientes, sin tomar en cuenta su posición en el campo de producción (una "reducción" que se justificaría, si acaso, para los "naif"), se salta todo lo que le aportan el campo y su historia, es decir, precisamente todo lo que la convierte en una obra de arte, de ciencia o de filosofía. Un problema filosófico (o científico, etcétera) legitimo es aquel que los filósofos (o los científicos) reconocen (en los dos sentidos) como tal (porque se inscribe en La lógica de la historia del campo y en sus disposiciones históricamente constituidas para y por la pertenencia al campo) y que, por el hecho mismo de la autoridad especifica que se les reconoce, tiene grandes posibilidades de ser ampliamente reconocido como legitimo. También en este case es muy revelador el ejemplo de los "naifs".

Es gente que, en nombre de una problemática que ignoraba por complete, se ha visto lanzada a una posición de pintor o escritor (y revolucionario, además...): las asociaciones verbales de Jean-Pierre Brisset, sus largas series de ecuaciones de palabras, de alteraciones y despropósitos, que él quería remitir a las sociedades científicas y a las conferencias académicas por un error de campo que prueba su inocencia, habrían quedado como las elucubraciones de un demente, que es lo que se consideraron en un principio, si la "patafisica" de Jarry, los juegos de palabras de Apollinaire o de Duchamp y la escritura automática de los surrealistas, no hubieran creado la problemática que sirvió de referencia para que adquirieran sentido. Estos poetas-objeto, estos pintores-objeto, estos revolucionarios objetivos, nos permiten observar, aislado, el poder de transmutación del campo.

Este poder se ejerce en la misma medida, aunque de manera menos espectacular y mejor fundada, sobre las obras de las profesionales quienes, conociendo el juego, es decir, la historia del juego y la problemática, saben la que hacen (lo cual de ninguna manera quiere decir que sean cínicos), de tal forma que la *necesidad* que en ellas descubre la lectura sacralizadora no parece ser tan evidentemente el producto de una casualidad objetiva (que también lo es, y en la misma medida, puesto que presupone una milagrosa armonía entre una disposición filosófica y el estado en que se encuentran las expectativas del campo). Heidegger es a menudo algo de Spengler o Jangler que ha pasado por la retorta del campo filosófico. Las cosas que tiene que decir son muy sencillas: la técnica es la decadencia de Occidente; después de Descartes todo va de mal en peor, etcétera.

El campo o, para ser más exactos, el *habitus* del profesional ajusta a de antemano a las exigencias del campo (como, por ejemplo, a la definición vigente de la problemática legítima) funcionará como un instrumento de traducción: ser un "revolucionario conservador" dentro de la filosofía, es revolucionar la imagen de la filosofía kantiana mostrando que en la raíz misma de ésta, que se presenta como una critica de la metafísica, está la metafísica. Esta transformación sistemática de los problemas y los temas no es producto de una búsqueda consciente (y calculada a cínica), sino un efecto automático de la pertenencia al campo y del dominio de la historia especifica del campo que ésta implica. Ser filosofo es dominar lo necesario de la historia de la filosofía como para saber conducirse como filosofo dentro del campo filosófico.

Debo insistir una vez más en el hecho de que el principio de las estrategias filosóficas (o literarias, etcétera) no es el cálculo cínico, la búsqueda consciente de la maximización de la ganancia especifica, sino una relación inconsciente entre un

habitus y un campo. Las estrategias de las cuales hablo son acciones que están objetivamente orientadas hacia fines que pueden no ser los que se persiguen subjetivamente. La teoría del *habitus* está dirigida a fundamentar la posibilidad de una ciencia de las prácticas que escape a la alternativa del finalismo o el mecanicismo. (La palabra interés, que he empleado varias veces, es también muy peligrosa porque puede evocar un utilitarismo que es el grado cero de la sociología. Una vez dicho esto, la sociología no puede prescindir del axioma del interés, comprendido como la *inversión especifica* en lo que está en juego, que es a la vez condición y producto de la pertenencia a un campo).

El *habitus,* como sistema de disposiciones adquiridas por media del aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores, genera estrategias que pueden estar objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido concebidas expresamente con este fin. Se requiere de una reeducación completa para escapar a la alternativa del finalismo ingenuo (que llevaría a escribir, por ejemplo, que la "revolución" que condujo a Apollinaire alas audacias de *Lundi rue Christine* y otros *ready made* poéticos le fue inspirada por el desea de colocarse a la cabeza del movimiento indicado por Cendrars, los futuristas a Delaunay), y de la explicación de tipo mecanicista (que consideraría esta transformación como un efecto directo y simple de determinaciones sociales). Cuando la gente puede limitarse a dejar actuar su *habitus* para obedecer a la necesidad inmanente del campo y satisfacer las exigencias inscritas en él (lo cual constituye para cualquier campo la definición misma de la excelencia), en ningún momento siente que está cumpliendo con un deber y aún menas que busca la maximización del provecho (especifico). Así, tiene la ganancia suplementaria de verse y ser vista como persona perfectamente desinteresada.[102]

---

102 El lector encontrará análisis complementarios en Pierre Bourdieu, « Le couturier et sa griffe. Contribution a une théorie de la magie", en *Actes de la recherche en sciences sociales,* núm. 1, 1975, pp. 7-36; "L'ontologie politique de Martin Heidegger", en *Actes de la recherche en sciences sociales,* núms. 5-6, 1975, pp. 109-156; *Le sens pratique,* París, Editions de Minuit, 1980.

9. LA CENSURA[103]

Quisiera hablar brevemente sobre la noción de censura. La censura que deja huella en toda obra también actúa en esta asamblea. El tiempo de palabra es un recurso escaso y estoy demasiado consciente de hasta qué grado el tomar la palabra es una monopolización del tiempo de palabra como para conservarla durante un periodo demasiado largo.

Lo que quiero decir puede resumirse con *una fórmula generadora:* cualquier expresión es un ajuste entre un *interés expresivo* y una *censura* constituida por la estructura del campo en el cual se presenta esta expresión, y este ajuste es producto de un trabajo de eufemización que puede llegar al silencio, como caso extremo del discurso censurado. Este trabajo de eufemización lleva a producir algo que es una formación de compromiso, una combinación de lo que había que decir, lo que se quería decir, y lo que podía decirse considerando la estructura constitutiva de un campo determinado. En otras palabras, lo decible en un campo es resultado de lo que podría llamarse una puesta en forma: hablar es poner en formas Con esto quiero decir que las formas más especificas del discurso, sus propiedades de forma y no solo de contenido, se deben a las condiciones sociales de su producción, es decir, a las que determinan lo que ha de decirse y a las condiciones que determinan el campo de recepción en el cual se oirá lo que ha de decirse. Esta es la manera de superar la oposición relativamente ingenua entre el análisis interno y el análisis externo de las obras a los discursos.

Desde el punto de vista del sociólogo, que tiene su propio principio de pertinencia, es decir, su propio principio de constitución de su objeto, el interés expresivo, será lo que podemos llamar un interés político en un sentido muy amplio, partiendo de la idea de que en todos los grupos hay intereses políticos. Así, dentro de un campo restringido (el que constituye este grupo, por ejemplo), la *buena educación* es resultado de la transacción entre lo que ha de decirse y las limitaciones externas constitutivas de un campo. Pongamos un ejemplo tornado de Lakoff. Ante la alfombra de sus anfitriones, el visitante no dirá "¡Qué alfombra tan hermosa! ¿Cuánto cuesta?", sino "¿*podría* decirme cuánto cuesta?" El "podría" corresponde a ese trabajo de eufemización que consiste en poner en formas. Cuando hay que expresar una intención determinada, se puede o no poner formas, y éstas son las que nos permiten reconocer, por ejemplo, un discurso filosófico, que con esto mismo se presenta como algo que debe recibirse en la forma adecuada, es decir, como forma y no como contenido. Una de las propiedades de un discurso que

---

[103] Intervención en el coloquio sobre "La Science des oeuvres" en la ciudad de Lille, en mayo de 1974; publicada en *Information sur les sciences sociales,* núm. 16 (3/4), 1977, pp. 385-388.

guarda las formas es la imposición de las normas de su propia percepción, el decir "trátenme en la forma adecuada," esto es, de manera ajustada a las formas que me doy, y, sobre todo, *no me reduzcan* a lo que *yo niego* por el hecho de ponerme en forma. En otras palabras, yo abogo aquí por el derecho a la "reducción": el discurso eufemizado ejerce una violencia simbólica, cuyo efecto especifico es prohibir la única violencia que merece, la cual consiste en reducirlo a lo que dice, pero en tal forma que *finge* no decirlo. El discurso literario es un discurso que dice "trátenme como yo pido que me traten, es decir, semiológicamente, como estructura". Si la historia del arte y la sociología del arte están tan *atrasadas,* se debe a que el discurso artístico logro imponer demasiado bien su propia norma de percepción: es un discurso que dice "trátenme como una finalidad sin *fin"*, "trátenme como forma y no como sustancia".

Cuando digo que el campo funciona como censura, me refiero a que el campo es una determinada estructura de distribución de un tipo determinado de capital. El capital puede ser la autoridad universitaria, el prestigio intelectual, el poder político o la fuerza física, según el campo. El portavoz autorizado posee, en persona (el carisma) o por delegación (cuando es sacerdote o profesor), un capital institucional de autoridad que hace que se le otorgue crédito, que se le dé la palabra. Al analizar la voz griega *skeptron,* Benveniste dice que se trata de algo que se entregaba al orador que iba a tomar la palabra para indicar que la suya era una palabra autorizada, una palabra a la cual se obedece, aunque no fuera más que escuchándola.

Así, el campo funciona como censura, y ello se debe a que el que entra en él queda inmediatamente colocado en una estructura determinada, la estructura de distribución del capital: el grupo le otorga o no la palabra, le otorga o no *crédito,* en ambos sentidos. A través de esto mismo, el campo ejerce una censura sobre lo que él quisiera decir, sobre el discurso loco, *idios logos,* que él quisiera dejar escapar, y lo obliga a no dejar pasar más que lo que es aceptable, lo que es decible. Excluye dos cosas: lo que no puede decirse, dada la estructura de la distribución de los medios de expresión, lo indecible, y lo que podría decirse, quizá con demasiada facilidad, pero que está censurado, lo innombrable.

Como simple proceso de poner en forma, el trabajo de eufemización aparentemente atañe a la forma, pero, a fin de cuentas, lo que produce es indisociable de la forma en la cual se manifiesta. Tratar de saber lo que se habría dicho en otro campo, es decir, con otra forma, no tiene ningún sentido: el discurso de Heidegger solo tiene sentido como discurso filosófico. Sustituir por autentico o no auténtico lo distinguido (o único) o común (o vulgar) es realizar un cambio

extraordinario. En primer lugar, lo que funciona como eufemismo es todo el sistema. Vacilé en utilizar el vocablo eufemismo porque el eufemismo sustituye un vocablo por otro (el vocablo tabú). En realidad, la eufemización que quiero describir aquí es la que lleva a cabo la totalidad del discurso. Por ejemplo, el célebre texto de Heidegger sobre el *se*[104], habla, por una parte, del transporte colectivo y, por otra, de lo que algunos llaman los "medios de comunicación masiva". He aquí dos referentes muy reales, que son el objeto posible de un discurso común y corriente, y que el sistema de relaciones constitutivo del discurse filosófico oculta. No es simplemente una palabra dicha por otra, sino el discurso como tal, y a través de él todo el campo, lo que funciona como instrumento de censura.

Eso no es todo: por ejemplo, si se trata de determinar la estructura de lo que se dice en el lugar en que estamos, no basta con un análisis del discurso, hay que captar el discurso como producto de todo un trabajo sobre el grupo (invitación a no invitación, etcétera). En pocas palabras, hay que realizar un análisis de las condiciones sociales de constitución dcl campo en el cual se produce el discurso, porque allí es donde reside el verdadero principio de la que podría o no decirse aquí. De manera más profunda, una de las formas más eficientes que tiene un grupo de reducir a la gente al silencio es excluirla de las posiciones donde se puede hablar. Por el contrario, una de las formas en que el grupo puede controlar el discurso es colocando en las posiciones donde se había a la gente que dirá lo que el campo autoriza y desea. Para comprender lo que puede decirse en un sistema de enseñanza es necesario conocer los mecanismos de reclutamiento del cuerpo docente, y resultaría muy ingenuo creer que en el plano del discurso de los profesores es donde es posible captar lo que se puede decir y por que.

Cualquier expresión es en cierta forma una violencia simbólica que solo puede ejercer el que lo hace y solo puede sufrir el que la sufre porque no se reconoce como tal. Y si no se reconoce como tal, se debe en parte a que se ejerce con la mediación de un trabajo de eufemización. Ayer alguien avocaba el problema de la recepción (respecto de la eficacia de la ideología) lo que he dicho engloba tanto la producción como la recepción. Por ejemplo, cuando en *La educación sentimental* Flaubert proyecta toda su "representación" de la estructura de clase dominante o, para ser más exactos, la relación que tiene con su posición en dicha clase, bajo la forma de una imposibilidad de ver a esa clase de otra manera, está proyectando algo que el mismo ignora a, aún más, que niega y desconoce porque el trabajo de eufemización que el impone a esta estructura contribuye a ocultársele; es algo que

[104] En francés, el pronombre llamado "impersonal". (N. del T.)

también es poco reconocido y aun negado por los comentadores (porque ellos son producto de las mismas estructuras que determinaron la producción de la obra). En otras palabras, para leer hermenéuticamente a Flaubert es necesario todo el sistema, del cual su propio discurso es un producto entre otros. Cuando se había de ciencia de las obras, es importante saber que, con el simple hecho de autonomizar las obras, se les otorga lo que ellos piden, es decir, todo.[105]

105 El lector encontrará análisis complementarios en Pierre Bourdieu, "L'ontologie politique de Martín Heidegger", *en Actes de la recherche en sciences sociales,* núms. 5-6, noviembre de 1975, pp. 109-156.

10. LA "JUVENTUD" NO ES MÁS QUE UNA PALABRA[106]

¿Cómo enfoca el sociólogo el problema de los jóvenes?

- El reflejo profesional del sociólogo es señalar que las divisiones entre las edades son arbitrarias. Es la paradoja de Pareto, cuando dice que no se sabe a qué edad empieza la vejez igual que no se sabe dónde empieza la riqueza. De hecho, la frontera entre juventud y vejez en todas las sociedades es objeto de lucha. Por ejemplo, hace algunos años leí un articulo sobre las relaciones entre jóvenes y notables en Florencia durante el siglo XVI, que mostraba que los viejos proponían a los jóvenes una ideología de la virilidad, de la *virtú,* y de la violencia, la que era una forma de reservarse para sí la sabiduría, es decir, el poder. De la misma forma, Georges Duby muestra claramente cómo en la Edad Media los limites de la juventud eran manipulados por los que detentaban el patrimonio, que debían mantener en un estado de juventud, es decir, de irresponsabilidad, a los jóvenes nobles que podían pretender la sucesión.

  Encontraríamos situaciones equivalentes en los dichos y proverbios, a sencillamente en los estereotipos sobre la juventud, a aun en la filosofía, desde Platón hasta Alain, que asignaba a cada edad su pasión especifica: a la adolescencia el amor, a la edad madura la ambición. La representación ideológica de la división entre jóvenes y viejos otorga a los más jóvenes ciertas cosas que hacen que dejen a cambio otras muchas a los más viejos. Esto se ve muy bien en el caso del deporte, como, por ejemplo, en el rugby, donde se exalta a los "buenos chicos", esas buenas bestias dóciles destinadas a la oscura abnegación del juego de delanteros que ensalzan los dirigentes y comentaristas. ("Se fuerte y calla, no pienses.") Esta estructura, que existe en otros casos (como en las relaciones entre los sexos), recuerda que en la división lógica entre jóvenes y viejos está la cuestión del poder, de la *división* (en el sentido de repartición) de los poderes. Las clasificaciones por edad (y también por sexo, o, claro, por clase...) vienen a ser siempre una forma de imponer limites, de producir un *orden* en el cual cada quien debe mantenerse, donde cada quien debe ocupar su lugar.

¿Qué entiende usted por viejo? ¿Los adultos? ¿Los que están en edad productiva? ¿O la tercera edad?

---

106 Entrevista realizada por Anne-Marie Métailié, publicada en *Les jeunes et le premier emploi* Paris, Association des Ages, 1978, pp. 520-530.

- Cuando digo jóvenes/viejos entiendo la relación en su forma más vacía. Siempre se es joven o viejo para alguien. Por ello las divisiones en clases definidas por la edad, es decir, en generaciones, son de lo más variables y son objeto de manipulaciones. Por ejemplo Nancy Munn, una etnóloga, muestra que en ciertas sociedades de Australia el hechizo de juventud que emplean las viejas para recuperar su lozanía está considerado como algo totalmente diabólico porque desquicia los limites entre edades y ya no se sabe quién es joven y quién es viejo. Lo que yo quiero señalar es que la juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente en la lucha entre jóvenes y viejos. Las relaciones entre la edad social y la edad biológica son muy complejas. Si comparáramos a los jóvenes de las diferentes fracciones de la clase dominante, por ejemplo, a todos los jóvenes que entran en la Escuela Normal Superior, la Escuela Nacional de Administración, a la Escuela Politécnica, etcétera, en el mismo año, veríamos que estos "jóvenes" tiene más atributos propios del adulto, del viejo, del noble, del notable, cuanto más cerca se encuentran del polo del poder. Cuando pasamos de los intelectuales a los gerentes generales, desaparece todo lo que *da un aspecto* joven, como el cabello largo, los pantalones vaqueros, etcétera.

  Como le he mostrado respecto de la moda o la producción artística y literaria, cada campo tiene *sus leyes especificas de envejecimiento:* para saber cómo se definen las *generaciones* hay que conocer las leyes especificas de funcionamiento del campo, las apuestas de la lucha y cuáles son las divisiones que crea esta lucha (la "nueva ola", la "nueva novela", los "nuevos filósofos", los "nuevos magistrados"...). Todo esto es de lo más trivial, pero muestra que la edad es un dato biológico socialmente manipulado y manipulable; muestra que el hecho de hablar de los jóvenes como de una unidad social, de un grupo constituido, que posee intereses comunes, y de referir estos intereses a una edad definida biológicamente, constituye en sí una manipulación evidente. Al menos habría que analizar las diferencias entre *las* juventudes, o, para acabar pronto, entre las *dos* juventudes. Por ejemplo, se podrían comparar de manera sistemática las condiciones de vida, el mercado de trabajo, el tiempo disponible, etcétera, de los "jóvenes" que ya trabajan y de los adolescentes de la misma edad (biológica) que son estudiantes: por un lado están las limitaciones, apenas atenuadas por la solidaridad familiar, del universo económico real y, por el otro, las facilidades de una economía cuasi lúdica de pupilo del Estado, fundada en la subvención, con alimentos y alojamiento baratos, credenciales que permiten pagar menos en cines y teatros... Encontraríamos diferencias análogas en todos los ámbitos de la vida: por ejemplo, los chiquillos mal

vestidos, con cabello demasiado largo, que pasean a la novia en una triste motocicleta el sábado por la tarde, son a los que detiene la policía.

En otras palabras, solo con un abuso tremendo del lenguaje se puede colocar bajo el mismo concepto universos sociales que no tienen casi nada en común. En un caso tenemos un universo de adolescencia, en el verdadero sentido, es decir, de irresponsabilidad provisional: estos "jóvenes" se encuentran en una especie de *tierra de nadie* social, pues son adultos para ciertas cosas y niños para otras, aparecen en los dos cuadros. Por esto muchos adolescentes burgueses sueñan con prolongar su adolescencia: es el complejo de Frédéric, en *La educación sentimental,* que eterniza la adolescencia. Una vez dicho esto, estas "dos juventudes" no representan más que los dos polos opuestos, los dos extremes de un espacio de posibilidades que se presentan a los "jóvenes". Una de las aportaciones interesantes del trabajo de Thévenot fue mostrar que, entre estas dos posiciones extremas, la del estudiante burgués y la del joven obrero que ni siquiera tuvo adolescencia, hoy existe toda clase de figuras intermedias.

¿Acaso lo que produjo esa especie de continuidad allí donde existía una diferencia mas marcada entre las clases no fue la transformación del sistema escolar?

- Uno de los factores que contribuyo a confundir las oposiciones entre las diferentes juventudes de clase es el hecho de que las diferentes clases sociales tuvieron acceso de manera proporcionalmente más importante a la enseñanza secundaria y que, con esto mismo, una parte de los jóvenes (desde el punto de vista biológico) que hasta este memento no habían tenido acceso a la adolescencia descubrió este estatus temporal de "medio niño-medio adulto", "ni niño, ni adulto". Creo que es un hecho social muy importante. Incluso en los medios aparentemente más alejados de la condición de estudiante durante el siglo XIX, es decir, en las pequeñas aldeas rurales, ahora que los hijos de los campesinos o artesanos van al Colegio de Enseñanza Secundaria de su localidad, incluso en esos casos, los estudiantes se encuentran, durante un periodo relativamente largo y a una edad en la que antes hubieran estado trabajando, en esas posiciones casi externas al universo social que definen la condición de adolescente. Parece que uno de los efectos más fuertes que tiene la situación del adolescente proviene de esta especie de existencia separada, que le deja socialmente *fuera de juego.* Las escuelas del poder, y sobre todo las grandes escuelas, colocan a los jóvenes en recintos aislados del mundo, que son como espacios monásticos donde viven apartados, donde hacen ejercicios espirituales, retirados del mundo y dedicados por complete a prepararse para las más "elevadas funciones". Allí hacen cosas enormemente gratuitas, esas

que se hacen en la escuela, meros ejercicios. De unos años para acá, casi todos los jóvenes han tenido acceso a alguna forma más o menos cabal —y sobre todo más o menos larga— de esta experiencia; por corta o superficial que haya sido, se trata de una experiencia decisiva, ya que basta para provocar una ruptura más o menos profunda con él "cae por su peso". Conocemos el caso del hijo de minero que desea bajar a la mina lo antes posible, porque eso significa entrar en el mundo de los adultos. (Aun hoy en día, una de las razones por las cuales los adolescentes de las clases populares quieren dejar la escuela y entrar a trabajar desde muy jóvenes, es el deseo de alcanzar cuanto antes el estatus de adulto y las posibilidades económicas que éste entraña: tener dinero es muy importante para dame seguridad ante los amigos, ante las chicas, para poder salir con los amigos y con las chicas, es decir, para ser reconocido y reconocerse como "hombre". Este es uno de los factores del malestar que suscita en los niños de las clases populares una escolaridad prolongada.) Una vez dicho esto, el estar en una situación de "estudiante" induce a un montón de cosas que son constitutivas de la situación escolar: tienen su paquete de libros amarrados con un cordel, están sentados en una motocicleta cotorreando con una chica, están solo entre jóvenes, chicos y chicas, fuera del trabajo, y en casa están eximidos de las tareas materiales en nombre del hecho de que están estudiando (un factor importante: las clases populares se pliegan a esta especie de contrato tácito que hace que los estudiantes queden fuera de juego).

Pienso que esta forma simbólica de dejar fuera de juego tiene cierta importancia, sobre todo porque viene acompañada de uno de los efectos fundamentales de la escuela, que es la manipulación de las aspiraciones. Se suele olvidar que la escuela no es solo un lugar donde se aprenden cosas, ciencias, técnicas, etcétera, sino también una institución que otorga títulos, es decir, derechos, y que con que confiere aspiraciones. El antiguo sistema escolar producía menos desajustes que el actual, con sus trayectorias complicadas, que hacen que la gente tenga aspiraciones que no corresponden a sus posibilidades reales. Antiguamente, había trayectorias relativamente claras: el que pasaba del certificado de estudios primarios entraba a un curse complementario, en una EPS, una escuela secundaria a un liceo; estas trayectorias estaban claramente jerarquizadas y nadie se confundía. Hoy en día existen cantidad de trayectorias pace claras y hay que estar muy al tanto para no caer en las vías muertas o los garlitos, así como en la trampa de las vocaciones y los títulos devaluados. Esto contribuye a que exista cierta disparidad entre las aspiraciones y las posibilidades reales. El sistema escolar antiguo obligaba a interiorizar profundamente los limites; llevaba a aceptar el fracaso a los limites

como algo justo e inevitable... Por ejemplo, los maestros y maestras de escuela primaria eran personas que se seleccionaban y orientaban, de manera consciente o inconsciente, de tal forma que quedaran aislados de los campesinos y obreros, al tiempo que permanecían separados completamente de los profesores de educación secundaria. Al colocar en una situación de alumno de liceo, incluso ya devaluada, como ésta, a niños que pertenecen a clases para quienes la enseñanza secundaria era antiguamente del todo inaccesible, el sistema actual impulsa a estos niños y sus familias a esperar lo que el sistema escolar otorgaba a los alumnos de los liceos en la época en que ellos no tenían acceso a dichas instituciones. Entrar en la enseñanza secundaria significa entrar en las aspiraciones que se inscribían en el hecho de tener acceso a la enseñanza secundaria en una etapa anterior; ir al liceo significa calzar, como si fueran betas, la aspiración de convertirse en profesor de liceo, medico, abogado o notario, posiciones que abría el liceo entre la primera y la segunda guerra mundial. Empero, cuando los niños de las clases populares no estaban dentro del sistema, éste no era el mismo. A causa de todo esto hay una devaluación por simple inflación y también porque cambio la "calidad social" de los que poseen los títulos. Los efectos de la inflación escolar son más complicados de lo que se suele decir: como un titulo vale siempre lo que valen sus poseedores, un titulo que se hace más frecuente se devalúa y pierde aún más valor porque se vuelve accesible a gente "que no tiene valor social".

¿Cuáles son las consecuencias de este fenómeno de inflación?

- Los fenómenos que acabo de describir provocan que se frustren las aspiraciones que se inscriben objetivamente en el sistema tal como era en la etapa anterior. El desfasamiento que existe entre las aspiraciones favorecidas por el sistema escolar mediante todos los efectos que he evocado y la posibilidad que otorga realmente es la causa de la desilusión y del rechazo colectivos que se oponen a la adhesión colectiva (que evoqué al hablar del hijo del minero) de la época anterior, y la sumisión anticipada a las posibilidades objetivas que era una de las condiciones tácitas para el buen funcionamiento de la economía. Se trata de una especie de ruptura del circulo vicioso que hacia que el hijo del minero quisiera bajar a la mina, sin llegar a preguntarse si pudiese no hacerlo. Claro está que lo que he descrito aquí no es válido para toda la juventud: hay aún cantidad de adolescentes, y sobre todo adolescentes burgueses, que están en el circulo igual que antes; y en las cosas igual que antes, quieren realizar estudios superiores, ir al MIT o al Harvard Business School, pasar todos los concursos habidos y por haber, igual que antes.

En las clases populares, estos chiquillos se encuentran en situaciones desfasadas dentro del mundo del trabajo.

- Es posible encontrarse lo bastante adaptado al sistema escotar como para encontrarse aislado del medio del trabajo, sin estarlo lo suficiente como para lograr encontrar trabajo por medio de los títulos académicos. (Este era ya un añejo tema de la literatura conservadora de 1880, que hablaba de los bachilleres desempleados y temía ya los efectos de la ruptura del circulo de las posibilidades y las aspiraciones y las evidencias consiguientes.) Uno puede ser muy desdichado dentro del sistema escolar, sentirse como un completo extraño en él, y participar de todas formas de esa especie de subcultura escolar, del grupo de estudiantes que uno encuentra en las fiestas, que tienen un estilo propio, que están lo bastante integrados a esta vida como para aislarse de su familia (que ya no comprenden, ni los comprenden a ellos: "¡Con la suerte que tienen!"), y, por otro lado, tener una especie de sentimiento de desasosiego, de desesperación ante el trabajo. De hecho, a ese efecto de desprendimiento del circulo, viene a añadirse, a pesar de todo, el confuso descubrimiento de lo que el sistema escolar promete a algunos; es el descubrimiento confuso, aun mediante el fracaso, de que el sistema escolar contribuye a reproducir los privilegios. Pienso —ya había escrito esto hace diez anos— que para que las clases populares pudieran descubrir que el sistema escolar funciona como instrumente de reproducción era necesario que pasaran por él. En el fondo, podían creer que la escuela era liberadora, o, por más que digan los portavoces, no tener ninguna opinión, mientras nunca hubieran temido nada que ver con ella, salvo a nivel primario. Actualmente en las clases populares, tanto entre los adultos como entre los adolescentes, se está dando el descubrimiento, que aún no ha encontrado su lenguaje, de que el sistema escolar es un vehículo de privilegios.

Pero, ¿cómo podría explicarse el hecho de que, desde hace unos tres e cuatro años, se observa una despolitización mucho mayor, según me parece?

- La rebelión confusa —cuestionamiento del trabajo, la escuela, etcétera— es global, pone en tela de juicio a todo el sistema escolar y se opone de manera absoluta a lo que era la experiencia del fracaso en el sistema tal como era antes (la experiencia no ha desaparecido por ello, claro; no hay más que escuchar entrevistas: "No me gustaba el francés, no me sentía a gusto en la escuela..."). Lo que se está dando a través de formas más a menos anómicas, anárquicas, de rebelión, no es lo que se suele entender por politización, es decir, la que los aparatos políticos están preparados para percibir y reforzar. Se trata de un

cuestionamiento más general y más vago, una especie de malestar en el trabajo, algo que no es político en el sentido ya establecido, pero que podría serlo; es algo que se parece mucho a ciertas formas de conciencia politica que son ciegas a ellas mismas porque no han encontrado su discurso, pero poseen una fuerza revolucionaria formidable, capaz de rebasar los aparatos y que se encuentran, por ejemplo, entre los sub-proletarios a los obreros de primera generación de origen campesino. Para explicar su propio fracaso, para soportarlo, esta gente tiene que poner en tela de juicio todo el sistema, sin particularizar, el sistema escolar, y también la familia, de la que es cómplice, y todas las instituciones, identificando la escuela con el cuartel, el cuartel con la fabrica. Hay una especte de izquierdismo espontáneo que recuerda en más de un rasgo el discurso de los sub-proletarios.

¿Esto influye sobre la lucha de generaciones?

- Una cosa muy sencilla, y que a nadie se le ocurre, es que las aspiraciones de las generaciones sucesivas, de los padres y los hijos, se constituyen en relación con los diferentes estados de la estructura de distribución de los bienes y de las posibilidades de tener acceso a los diversos bienes: la que para los padres era un privilegio extraordinario (por ejemplo, cuando ellos tenían 20 años, solo una de cada mil personas de su edad y medio tenia auto) se ha vuelto común, estadísticamente. Muchos de los conflictos entre generaciones son conflictos entre sistemas de aspiraciones constituidos en edades diferentes. La que para la generación 1 fue una conquista de toda la vida, la generación 2 la recibe al nacer, de inmediato. Este desfasamiento es particularmente pronunciado entre las ciases en decadencia, que no tienen ni siquiera lo que poseían a los 20 años, en una época en la que todos los privilegios de sus 20 anos (como ir a esquiar a al mar) se han vuelto *ordinarios.* No es una mera casualidad que el racismo anti-jóvenes (que se ve claramente en las estadísticas aunque no se tengan, desgraciadamente, análisis por fracción de clases) pertenece a las clases en decadencia (como los pequeños artesanos a comerciantes), o a los individuos en decadencia y los viejos en general. Claro que no todos los viejos son anti-jóvenes, pero la vejez es también una decadencia social, una pérdida de poder social, y por ese lado los viejos también participan de la relación con los jóvenes que caracteriza a las clases en decadencia. Resulta clara que los viejos de las clases que están en decadencia, como los comerciantes a artesanos viejos, acumulan estos síntomas: son anti-jóvenes, pero también anti-artistas, anti-intelectuales, anti-protesta, están en contra de todo lo que cambia, todo lo que se mueve, justamente porque tienen el porvenir detrás de ellos no tienen

porvenir, mientras que los jóvenes se definen como los que tienen porvenir, los que definen el porvenir.

Pero, ¿acaso el sistema escolar no origina conflictos entre generaciones, en la medida en que puede acercar en las mismas posiciones sociales a personas que se formaron durante dos etapas diferentes del sistema escolar?

- Podemos partir de un caso concreto: actualmente, en muchas de las posiciones medias de la burocracia pública donde se puede avanzar aprendiendo en el propio trabajo, se encuentran juntos, en la misma oficina, jóvenes bachilleres o incluso licenciados recién salidos del sistema escolar, y personas de cincuenta a sesenta anos que empezaron treinta años antes con el certificado de primaria en una época del sistema escolar en que este certificado era aún poco frecuente, y que por aprendizaje autodidacta y antigüedad alcanzaron posiciones directivas a las que ahora solo tienen acceso los bachilleres. En este caso, los que se oponen no son los jóvenes y los viejos, sino prácticamente dos etapas del sistema escolar, dos etapas de la escasez diferencial de los títulos, y esta oposición objetiva se refleja en luchas de clasificación: como no pueden decir que son jefes porque son ancianos, los viejos invocarán la experiencia que se asocia con la antigüedad, mientras que los jóvenes invocarán la capacidad que garantizan los títulos. Se puede encontrar la misma oposición en el terreno sindical (como en el sindicato FO de la compañía de correos, telégrafos y teléfonos [PTT]) en forma de una pugna entre jóvenes izquierdistas barbudos y viejos militantes de la tendencia antigua SFIO. También se encuentran lado a lado, en la misma oficina, en el mismo puesto, ingenieros egresados de la escuela técnica y de la Escuela Politécnica; la aparente identidad de estatus oculta el hecho de que unos tienen porvenir, como se dice, y que solo están de paso en una posición que es punto de llegada para los otros. En este caso, los conflictos suelen tomar otras formas, porque lo más seguro es que los jóvenes viejos (pues están *acabados*) hayan interiorizado el respeto por el título académico como registro de una diferencia de naturaleza. Así, en muchos casos, ciertos conflictos que se perciben como conflictos de generación se darán, en realidad, a través de las personas o grupos de edad constituidos en torno a relaciones diferentes con el sistema escolar. En la relación común con un estado particular del sistema escolar, y dentro de sus intereses específicos, distintos de los de la generación definida por su relación con otro estado muy diferente del sistema escolar, es donde (hoy en día) hay que buscar uno de los principios unificadores de una generación: lo que tiene en común la mayoría de los jóvenes, o al menos todos los que han sacado algún provecho, por poco que sea, del sistema escolar, que han obtenido una preparación mínima, es el hecho de

que, de manera global, esta generación está mejor preparada para el mismo empleo que la anterior (como paréntesis, podemos observar que las mujeres, por una especie de "proceso discriminatorio, solo obtienen los puestos a través de una sobre-selección, y se encuentran constantemente en esta situación, es decir, siempre están más preparadas que los hombres de puesto equivalente...). Es cierto que, más allá de todas las diferencias de clase, los jóvenes tienen intereses colectivos de generación porque, independientemente del efecto de discriminación "anti-jóvenes", por el simple hecho de haberse encontrado con estados diferentes del sistema escolar siempre obtendrán menos por sus títulos que lo que hubiera obtenido la generación anterior. Hay una descalificación estructural de la generación. Sin duda esto es importante para comprender esa especie de desilusión que si es relativamente común a toda la generación. Incluso en la burguesía, parte de los conflictos actuales pueden explicarse de esa manera, por el hecho de que el plaza de sucesión se va alargando, que, como lo mostró claramente Le Bras en un articulo de *Population,* la edad a la cual se transmiten el patrimonio a los puestos es cada vez más avanzada y que los juniors de la clase dominante tienen que tascar el freno. No hay duda de que esto algo tiene que ver con la protesta que se observa en las profesiones liberales (entre los arquitectos, abogados, médicos, etcétera) y en la enseñanza. Al igual que a los viejos les conviene enviar a los jóvenes a la juventud, a los jóvenes les conviene enviar a los viejos a la vejez.

Hay periodos en los que la búsqueda de "lo nuevo" por la cual los "recién llegados" (que son por lo general los más jóvenes desde el punto de vista biológico) empujan a "los que ya llegaron" al pasado, a la superado, a la muerte social ("está acabado"), se intensifica, y por ella mismo, aumentan de intensidad las luchas entre las generaciones; son los momentos en que chocan las trayectorias de los más jóvenes con las de los más viejos, en que los "jóvenes" aspiran "demasiado pronto" a la sucesión. Estos conflictos se evitan mientras los viejos consiguen regular el ritmo del ascenso de los más jóvenes, regular las carreras y los planes de estudio, controlar la rapidez con que se hace la carrera, frenar a los que no saben hacerlo, a los ambiciosos que quieren "correr antes de saber andar", que "se empujan" (en realidad, casi nunca tienen necesidad de frenar a nadie, porque los "jóvenes" —que pueden tener 50 años— han interiorizado los limites, las edades modales, es decir, la edad en la que podrán "aspirar razonablemente" a un puesto; ni siquiera tienen la idea de solicitarlo antes de tiempo, antes de que "les llegue la hora"). Cuando se pierde "el sentido del limite", aparecen conflictos sobre los limites de edad, los limites entre las edades, donde está en juego la transmisión del poder y de los privilegios entre las generaciones.

11. EL ORIGEN Y LA EVOLUCIÓN DE LAS ESPECIES DE MELÓMANOS[107]

Parece que a usted le disgusta hablar de música. ¿Por qué?

- Para empezar, el discurso sobre la música forma parte de las exhibiciones intelectuales más buscadas. Hablar de música es la oportunidad por excelencia de manifestar la amplitud y universalidad de la cultura personal. Pienso, por ejemplo, en et programa de radio *El concierto egoísta:* la lista de las obras que se eligen, lo que se dice para justificar la elección, el tono de confidencia intima e inspirada son todas estrategias para presentarse a sí mismo, dirigidas a dar de sí mismo la imagen más favorable, lo más conforme con la definición legitima de "hombre culto", es decir, "original" dentro de los límites de la conformidad. No hay nada mejor que los gustos musicales para afirmar su "clase", ni nada por lo cual quede uno tan infaliblemente clasificado.

Pero exhibir la cultura musical no es una exhibición intelectual como cualquier otra. La música es, por así decirlo, el arte más espiritualista y el amor por ella es garantía de "espiritualidad". Baste pensar en el valor extraordinario que confieren hoy en día al léxico del "escuchar" las versiones secularizadas (como, por ejemplo, las psicoanalíticas) del lenguaje religioso; también bastaría con evocar las poses y posturas concentradas y recogidas que la gente se siente obligada a adoptar durante las audiciones públicas de música. La música es socia del alma: podríamos evocar innumerables variantes sobre el alma de la música y la música del alma ("la música interior"). Solo hay conciertos espirituales... Ser "insensible a la música" es una forma especialmente inconfesable de barbarie: la "elite" y las "masas", el alma y el cuerpo.

Pero esto no es todo. La música es el arte "puro" por excelencia. Al encontrarse más allá de las palabras, la música no dice nada y *no tiene nada que decir;* al no tener una función expresiva se opone diametralmente al teatro, el cual, incluso en sus formas más depuradas, sigue siendo portador de un mensaje social que no puede transmitirse si no es sobre la base de un acuerdo inmediato y profundo con los valores del publico, con lo que éste espera. El teatro divide y se divide: la oposición entre el teatro de la "rive droite" y el de la "rive gauche", entre el teatro burgués y el de vanguardia es indisolublemente estética y politica. En la música no hay nada parecido (sí dejamos de lado unas cuantas excepciones recientes): la música representa la forma más radical, la más absoluta de la

---

[107] Entrevista con Cyril Huvé, publicada en *Le Monde de la musique,* núm. 6, diciembre de 1978, pp. 30-31.

negación del mundo, y en especial del mundo social, que realiza cualquier forma de arte.

Basta con tener presente que no hay práctica más clasificadora, más distintiva, es decir, más estrechamente vinculada can la clase social y el capital escolar, que asistir a un concierto o tocar un instrumento musical "noble" (en iguales circunstancias estas actividades son menos frecuentes, que las visitas a museos o incluso a galerías, por ejemplo), para entender que el concierto estaba destinado a convertirse en una de las grandes celebraciones burguesas.

Pero, ¿cómo explicar el hecho de que los gustos musicales sean tan profundamente reveladores?

- Las experiencias musicales tienen su raíz en la experiencia corporal más primitiva. No hay sin duda gusto alguno exceptuando, quizá, los alimenticios — que esté más profundamente implantado en el cuerpo que el musical. Esto es lo que provoca que, como decía la Rochefoucauld, "nuestro amor propio sufra con más impaciencia la critica de nuestros gustos que la de nuestras opiniones". De hecho, nuestros gustos nos expresan a nos traicionan más que nuestros juicios, los políticos por ejemplo. Y no hay quizá nada más difícil de soportar que los "malos" gustos de los demás. La intolerancia estética puede tener una violencia terrible. Los gustos son inseparables de las *repulsiones;* la aversión por estilos de vida diferentes es probablemente una de las más poderosas barreras entre las ciases. Por esto se dice que no hay que discutir sobre gustos ni colores. Piensen en las reacciones que provoca cualquier transformación de la rutina ordinaria de las estaciones de radio llamadas culturales.

Lo que resulta intolerable para los que tienen un determinado gusto, es decir, una disposición adquirida para "diferenciar y apreciar", como lo dice Kant, es ante todo la *mezcla* de géneros, la confusión de los ámbitos. Los productores de radio a televisión que reúnen al violinista que toca música clásica y al que toca música popular (o aún peor, música cíngara), la música y la revista de variedad, una entrevista con Janos Starker y una charla con un cantante de tango, etcétera, realizan, a veces a sabiendas y otras inconscientemente, verdaderos barbarismos rituales, transgresiones sacrílegas, al mezclar lo que debe estar separado, lo sagrado y lo profano, y al reunir lo que las clasificaciones incorporadas —los gustos— ordenan separar.

¿Y estos gustos profundos están vinculados con experiencias sociales particulares?

- Por supuesto. Por ejemplo, cuando en un hermosísimo articulo Roland Barthes describe el goce estético como una especie de comunicación inmediata entre el cuerpo "interno" del interprete, presente en la "coloración de la voz" del cantante (o en los "cojincillos de los dedos" del clavecinista), y el cuerpo del oyente, se apoya en una experiencia particular de la música, la que proporciona un conocimiento precoz, familiar, adquirido a través de la práctica. Entre paréntesis, Barthes tiene toda la razón cuando reduce la "comunicación de las almas", como decía Proust, a una comunicación de los cuerpos. Es buena recordar que Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz hablan del amor divino con el lenguaje del amor humano. La música es una "cosa corporal"; encanta, arrebata, mueve y conmueve: no está más allá de las palabras sino más acá, en los gestos y los movimientos de los cuerpos, los nítidos, los arrebatos y la lentitud, las tensiones y el relajamiento. La más "mística", la más "espiritual" de las artes es quizá sencillamente la más corporal. Probablemente por eso resulta tan difícil hablar de música si no es con adjetivos a exclamaciones. Cassirer decía que las palabras clave de la experiencia religiosa —maná, wakanda, orenda— son exclamaciones, es decir, expresiones de fascinación.

  Pero para volver a las variaciones de los gustos según las condiciones sociales, para nadie será novedad que yo diga que se puede identificar de una forma tan infalible la clase social a la que pertenece alguien, o, sí se quiere, su "clase" ("tiene clase") a partir de su música preferida (a, más simplemente, de las estaciones de radio que escucha) como a partir de los aperitivos que consume: pernod, martini a whisky. Sin embargo, la encuesta muestra que se puede realizar algo más dentro de la descripción y la explicación de las diferencias de gusto que la simple distinción entre un gusto "culto", sino "popular" y uno "medio" que asocia las producciones populares más "nobles", como Brel a Brassens, en el caso de los cantantes, con las obras clásicas más divulgadas, como los valses de Strauss o el *Bolero* de Ravel (en cada época, ciertas obras "distinguidas" caen en lo "vulgar" al divulgarse: el ejemplo más típico es el *Adagio* de Albinoni, que cayó en unos cuantos años del estatus de descubrimiento de musicólogo al de típica obra "media"; lo mismo se podría decir de muchas de las piezas de Vivaldi).

  Las diferencias más sutiles que dividen a los estetas de los aficionados respecto de las obras a los intérpretes del repertorio más reconocida no remiten (o no únicamente) a preferencias últimas e inefables, sino a diferencias en el modo de adquisición de la cultura musical, en la forma de las experiencias originarias de

la música. Por ejemplo, la oposición que establece Barthes en el mismo articulo entre Fischer Diskau, el profesional de la industria del disco, y Panzera, que lleva a la perfección las cualidades del aficionado, es típica de una relación particular con la música que remite a condiciones de adquisición particulares y que confiere una sensibilidad y lucidez particulares (una vez más, él vinculo gusto/repulsión) ante las "carencias" de la nueva cultura media característica de la era del micro-surco por un lado, un arte expresivo, dramático y sentimentalmente clara que transmite una voz "sin coloración" por otro, el arte de la dicción que se realiza en la melodía francesa: Duparc, el último Fauré, Debussy, y la muerte de Mélisande, antitesis de la muerte de Boris, demasiado elocuente y dramática.

Una vez aprehendido el sistema generador que se encuentra en el principio de esta oposición, es posible prolongar al infinito la enumeración de los gustos y las repulsiones: por un lado, la orquesta, patética a grandilocuente, pero siempre expresiva; por otro, el intimismo del plano, instrumento maternal por excelencia, y la intimidad del salón burgués.

En el principio de esta clasificación, de este gusto, se encuentran dos maneras de adquirir la cultura musical, asociadas a dos modos de consumo de la música: por un lado, la familiaridad originaria con la música; por otro, el gusto pasivo y escolar del aficionado a los discos. Son dos relaciones con la música que se conciben espontáneamente mas en relación con otra; los gustos son siempre distintivas, y la exaltación de ciertos artistas antiguos (Panzera a Cortot) a quienes se alaba hasta en sus imperfecciones, que evocan la libertad del aficionado, tiene como contrapartida la desvalorización de los intérpretes actuales que se adecuan más a las nuevas exigencias de la industria de masas.

La tribuna de los críticos de discos se organiza casi siempre con un esquema triangular: un antiguo, famoso, como Schnabel; algunos modernos, criticados por su perfección imperfecta de profesionales sin alma; uno nuevo que reúne las virtudes antiguas del aficionado inspirado y las posibilidades técnicas del profesional, como Pollini a Abbado.

Los gustos cambian precisamente porque son distintivos: la exaltación de los artistas del pasado —que demuestran las innumerables regrabaciones de los discos de 78 revoluciones o de grabaciones radiofónicas— tiene sin duda alguna relación con el surgimiento de una cultura musical basada en el disco más que en la costumbre de tocar un instrumento a asistir a conciertos, así como en la banalización de la perfección instrumental que imponen la industria

del disco y la competencia indisolublemente económica y cultural entre artistas y productores.

En otras palabras, ¿la evolución de la producción musical es una de las causas indirectas del cambio en los gustos?

- Sin lugar a dudas. También en este caso la producción contribuye a producir el consumo. Pero aún no se ha estudiado la economía de la producción musical. Bajo pena de eludir la celebración mística solo pare caer en el economicismo más llanamente reduccionista, habría que describir el conjunto de las mediaciones a través de las cuales la industria del disco logra imponer a los artistas, incluso a los más grandes (creo que Karajan ya va en la tercera grabación de las sinfonías completas de Beethoven), un repertorio y en ocasiones hasta una interpretación y un estilo, con la cual contribuye a imponer una definición particular de la que son los gustos legítimos.

  La dificultad de la empresa radica en el hecho de que, en lo que se refiere a los bienes culturales, la producción implica una producción de consumidores, es decir, para ser más precisos, una producción del gusto por la música, de la necesidad de música, de la creencia en la música. Para explicar realmente esto, que es lo esencial, habría que analizar toda la red de las relaciones de competencia y complementariedad, de complicidad, dentro de la competencia, que vincula a todos los agentes interesados, compositores e interpretes, famosos o desconocidos, productores de discos, críticos, locutores de radio, profesores, etcétera, esto es, a todos los que tienen cierto interés por la música, ciertos intereses en la música, ciertas inversiones —en el sentido económico o psicológico— en la música, que entran en el juego, que se encuentran envueltos en él.

12. LA METAMORFOSIS DE LOS GUSTOS[108]

¿Cómo cambian los gustos? ¿Es posible describir científicamente la lógica de su transformación?

Antes de responder a estas preguntas, es necesario recordar en qué forma se definen *los gustos,* es decir, las prácticas (deportes, actividades, diversiones, etcétera) y las propiedades (muebles, corbatas, sombreros, libros, cuadros, cónyuges...) a través de las cuales se manifiesta *el gusto* entendido corno el principio de las elecciones que así se realizan.

Para que existan gustos, es necesario que haya bienes clasificados, de "buen" o de "mal gusto", "distinguidos" o "vulgares", clasificados al tiempo que clarificantes, jerarquizados al tiempo que jerarquizantes, así como personas que poseen principios de clasificación, gustos, que les permiten distinguir entre estos bienes aquellos que les convienen, los que son "de su gusto". En efecto, puede existir un gusto sin bienes (gusto tornado como principio de clasificación, como principio de división, de capacidad de distinción) y bienes sin gusto. Se puede decir, por ejemplo, "Recorrí todas las tiendas de Neuchâtel y no encontré nada que fuera de mi gusto." Esto nos hace preguntarnos qué es ese gusto que antecede a los bienes capaces de satisfacerlo (lo cual contradice al adagio; *ignoti nulla cupido,* no se desea lo que no se conoce).

Pero también habrá casos en que los bienes no encuentren "consumidores" que los encuentren de su gusto. El ejemplo por excelencia de esos bienes que preceden al gusto de los consumidores es el de la pintura o la música de vanguardia, las cuales, desde el siglo XIX, solo encuentran los gustos que convocan mucho después del momento en que fueron producidas, a veces mucho después de la muerte del productor.

Esto nos hace preguntarnos silos bienes que preceden a los gustos (aparte, claro, de los gustos del productor) contribuyen a formar los gustos; es la cuestión de la eficacia simbólica de la oferta de bienes o, para ser más precisos, del efecto de la realización en forma de bienes de un gusto particular, el del artista.

Llegamos así a una definición provisional: los gustos, comprendidos como el conjunto de prácticas y propiedades de una persona o un grupo, son producto de

[108] Conferencia dictada en la Universidad de Neuchâtel en mayo de 1980.

una confluencia (de una armonía prestablecida) entre ciertos bienes y un gusto (cuando yo digo "mi casa es de mi gusto", estoy diciendo que he encontrado una casa que conviene a mi gusto, donde mi gusto se encuentra a si mismo, se reconoce). Entre estos bienes, debemos incluir, con el riesgo de parecer chocante, todo la que es objeto de elección, de una afinidad electiva, como los objetos de simpatía, de amistad o de amor.

Hace un momento, yo planteaba la pregunta de manera elíptica: ¿en que medida el bien que es la realización de mí gusto, que es la potencialidad realizada, forma el gusto que en ti se reconoce? El amor por el arte utiliza con frecuencia el mismo lenguaje que el amor: el amor a primera vista es la confluencia milagrosa entre una expectativa y su realización. Es también la relación de un pueblo con su profeta o su portavoz: "No me buscaría si no me hubieses encontrado." Aquel que es hablado es alguien que tenia en forma potencial algo que decir y que no lo sabe hasta que se lo dicen. De cierta manera, el profeta no aporta nada; predica para los que ya están convertidos. Pero predicar para éstos también es hacer algo; es realizar esa operación típicamente social y cuasi mágica, esa confluencia entre un ya-objetivado y una expectativa implícita, entre un lenguaje y las disposiciones que solo existen en forma practica. Los gustos son producto de esta confluencia entre dos historias, una en estado objetivado y otra en estado incorporado, que quedan objetivamente acordes. De esto proviene sin duda una de las dimensiones del milagro del encuentro con la obra de arte: descubrir una cosa a su gusto es descubrirse a si mismo, descubrir lo que uno quiere ("esto es exactamente lo que yo quería"), la que uno tenia que decir y no sabia cómo, y qué, por consecuencia, uno no sabia.

En el encuentro entre la obra de arte y el consumidor, hay un tercero que está ausente, aquel que produjo la obra, que hizo algo a su gusto gracias a su capacidad de transformar su gusto en objeto, de transformar un estado de ánimo o, más bien, de cuerpo, en cosa visible y conforme a su gusto. El artista es ese profesional de la transformación de la implícito en explicito, de la objetivación, que transforma el gusto en objeto, que realiza la potencial, es decir, ese sentido práctico de lo hermoso que solo puede conocerse realizándose. En efecto, el sentido práctico de lo hermoso es puramente negativo y hecho casi exclusivamente como *rechazo.* El objetivador del gusto tiene con el producto de su objetivación la misma relación que el consumidor: puede encontrarlo o no de su gusto. Se le reconoce la competencia necesaria para objetivar un gusto. Para ser más exactos, el artista es alguien que reconocemos como tal al reconocernos nosotros mismos en lo que hace, al reconocer en lo que él hace la que nosotros hubiésemos querido hacer de haber sabido cómo. Es un "creador", palabra mágica que se puede emplear una

vez definida la operación artística como una operación mágica, es decir, típicamente social. (Hablar de productor, como hay que hacerlo muy a menudo para romper con la representación ordinaria del artista como creador —privándose con ella de todas las complicidades inmediatas que este lenguaje tiene la seguridad de encontrar tanto entre los "creadores" como entre los consumidores, que se complacen en verse a sí mismos como "creadores" con el tema de la lectura como recreación—, es exponerse a olvidar que el acto artístico es un acto de producción de un tipo totalmente particular, ya que debe hacer existir completamente una cosa que ya estaba en la expectativa misma de su aparición, y hacerla existir de manera muy diferente, es decir, como cosa sagrada, como objeto de creencia.)

Los gustos, como conjunto de las elecciones que realiza una persona determinada, son pues producto de una confluencia entre el gusto objetivado del artista y el gusto del consumidor. Ahora habría que comprender como es posible que en determinado momento, haya bienes para todos los gustos (aunque es probable que no haya gustos para todos los bienes); que los más diversos clientes encuentren objetos a su gusto. (En todo este análisis se puede sustituir mentalmente el objeto artístico por un bien o servicio religioso. La analogía con la iglesia muestra así que el aggiornamento un tanto precipitado ha sustituido una oferta casi monolítica por una oferta muy diversificada, con la cual hay para todos los gustos: misa en francés o en latín, impartida con sotana o con traje civil etcétera.) Para explicar este ajuste casi milagroso de la oferta con la demanda (con la excepción que representan los casos en que la oferta supera a la demanda), se podría invocar, como la hace Max Weber, a la búsqueda consciente del ajuste, la transacción calculada de los clérigos con la que esperan los laicos. Esto equivaldría a suponer que el cura vanguardista que ofrece a los habitantes de un suburbio obrero una misa "liberada" o el cura integrista que da misa en latín tiene una relación cínica, o al menos calculada, con su clientela, que entran con ella en una relación de oferta y demanda totalmente consciente; supondría que el cura está al tanto de cuál es la demanda —no se sabe como, ya que no sabe formularse y solo se conocerá al conocerse en su objetivación— y que hace lo posible por satisfacerla (siempre despierta esta sospecha el escritor de éxito: sus libros tienen éxito porque se ha apresurado a satisfacer las demandas del mercado; se sobrentiende que se trata de las demandas más bajas, las más fáciles, las que son más indignas de satisfacer). Se supone entonces que, por una especie de olfato más a menos cínico a sincero, los productores se adaptan a la demanda: el que tenga éxito será el que encuentre el vació por llenar.

La hipótesis que voy a proponer para explicar el universo de los gustos en cierto momento es totalmente diferente, aunque, por supuesto, las intenciones y transacciones no quedan nunca excluidas de la producción cultural. (Ciertos sectores del espacio de producción —y ésta es una de sus propiedades distintivas — obedecen de la manera más cínica a la búsqueda calculada de la ganancia, es decir, del "vació por llenar": se propone un tema, seis meses y seis millones, y el "escritor" tiene que hacer una novela que será un best-seller.) El modelo que yo propongo rompe con el modelo que se impone espontáneamente y que tiende a convertir al productor cultural —escritor, artista, sacerdote, profeta, brujo, periodista— en un calculador económico racional quien, por medio de una especie de investigación de mercado, logra supuestamente presentir y satisfacer necesidades apenas formuladas a ignoradas, con el fin de sacar el mayor provecho posible de su capacidad de anticiparse, es decir, de llegar antes que sus competidores. De hecho, en ciertos espacios de producción los productores trabajan con la mirada puesta no tanto en sus clientes, lo que se llama su público, sino en sus competidores. (Pero esta es también una formulación finalista que recurre demasiado a la estrategia consciente.) Para ser más exactos, trabajan en un espacio donde la que producen depende mucho de su posición dentro del espacio de producción (aquí pido disculpas a aquellos que no están acostumbrados a la sociología: me vea obligado a presentar un análisis sin poderlo justificar de manera sencilla). En el caso del periodismo, el critico de *Le Fígaro* produce, no con la mirada puesta en su público, sino por referencia al *Nouvel Observateur* (y viceversa). Para hacerlo no necesita referirse intencionalmente a él, le basta con seguir su gusto, sus propias inclinaciones para definirse en contra de la que piensa y dice él critico del bando opuesto, que a su vez hace lo mismo. Piensa en contra del critico del *Nouvel Observateur* sin que ella llegue a ser consciente. Esto se ve en su retórica, que es la del mentís anticipado; habrá quien diga que soy un carcamán conservador porque critico a Arrabal, pero entiendo la bastante a Arrabal como para asegurarles que no hay nada que entender. Al tranquilizarse, tranquiliza a su público al que inquietan las obras inquietantes por ser ininteligibles —aunque este público las comprenda siempre lo suficiente como para sentir que quieren decir cosas que éi entiende demasiado bien. Para decir las cosas de manera un poco objetivista y determinista, el productor se ve dirigido en cuanto a su producción por la posición que ocupa dentro del espacio de producción. Los productores producen productos diversificados por la propia lógica de las circunstancias y sin buscar la distinción (es clara que la que he tratada de mostrar se opone diametralmente a todas las tesis sobre el consume ostentoso, que hacen de la búsqueda consciente de la diferencia el único principio del cambio en la producción y el consume culturales).

Existe así una lógica del espacio de producción que hace que, quiéranlo a no, los productores produzcan bienes diferentes. Claro que las diferencias objetivas pueden estar subjetivamente redobladas, y desde hace mucho tiempo los artistas, que se distinguen objetivamente, también tratan de distinguirse: en especial, mediante la *manera de ser,* la forma, la que les pertenece a ellos, por oposición al sujeto, a la función. El hecho de decir, como ve lo he dicho en alguna ocasión, que los intelectuales, al igual que los fonemas, solo existen por diferencia, no implica que el principio de cualquier diferencia sea la búsqueda de la diferencia: afortunadamente, no basta con buscar la diferencia para encontrada, y, a veces, en un universo donde la mayoría busca la diferencia basta con no buscarla para ser muy diferente...

Por el lado de los consumidores, ¿cómo elige la gente? En función de su gusto, es decir, de manera generalmente negativa (siempre se puede decir lo que uno no quiere, es decir, muchas veces los gustos de los demás); es un gusto que se constituye en la confrontación con gustos ya realizados, que se enseña lo que es a sí mismo al reconocerse en objetos que son gustos objetivados.

Así, comprender los gustos, hacer la sociología de la que tiene la gente, de sus propiedades y de sus prácticas, es conocer las condiciones en las cuales se producen los objetos que se ofrecen, por un lado, y por otro, las conclusiones en las cuales se producen los consumidores. Así para entender los deportes que la gente practica, hay que conocí sus disposiciones, pero también la oferta, que es producto de invenciones históricas. Esto significa que en otra situación de la oferta el mismo gusto habría podido expresarse fenoménicamente con prácticas muy diferentes, aunque fueran equivalentes desde el punto de vista estructural. (La intuición práctica de estas equivalencias estructuras entre objetos fenoménicamente diferentes y sin embargo casi sustituibles, es lo que nos permite decir, por ejemplo, que Robbe-Grilllet es para el siglo XX la que fue Flaubert para el XIX, es decir, que los que elegían a Flaubert en la oferta de esa época se encontrarían hoy en una posición homóloga a los que eligen a Robbe-Grillet.)

Una vez visto como los gustos se engendran en la confluencia entre una oferta y una demanda o, para ser más precisos, entre objetos clasificados y sistemas de clasificación, podemos examinar como cambian estos gustos. Empezaremos por el lado de la producción, de la oferta: el campo artístico es sede de un cambio permanente, hasta tal punto que, como lo hemos vista, para desacreditar a un artista, para descalificarlo como tal, basta con remitirlo al pasado mostrando que su estilo no hace más que reproducir un estilo ya conocido en el pasado y que,

como falsificador a fósil, no es más que un imitador consciente o inconsciente, que no tiene ningún valor porque carece de originalidad.

El campo artístico es sede de revoluciones parciales que transforman su estructura sin poner en tela de juicio al campo como tal ni al juego que en ti se juega. En el campo religioso tenemos la dialéctica de la ortodoxia y la herejía —a la "reforma", como modelo de subversión especifica. Al igual que los reformadores, los innovadores artísticos son personas que dicen a los dominantes "ustedes la han traicionado, hay que volver a la fuente, al mensaje". Por ejemplo, las oposiciones en torno a las cuales se organizan las luchas literarias durante todo el siglo XIX hasta hoy en día pueden, en última instancia, reducirse a la oposición entre los jóvenes, es decir, los recién llegados, los que acaban de entrar, y los viejos, los que están establecidos, el *establishment:* oscuro/claro, difícil/fácil, profundo/superficial..., estas oposiciones marcan finalmente la oposición entre edades y generaciones artísticas, es decir, entre posiciones diferentes dentro del campo artístico que el lenguaje indígena opone como avanzado/anticuado, de vanguardia/de retaguardia, etcétera. (Vemos de paso que la descripción de la estructura de un campo, de las relaciones de fuerza especificas que lo constituyen como tal contiene una descripción de la historia de este campo.) El hecho de entrar en el juego de la producción, de existir intelectualmente, significa que uno hace época, y, al mismo tiempo, remite al pasado a todos aquellos que también hicieron época en su momento. (Hacer época es hacer historia, que es producto de la lucha, que es la lucha misma; cuando ya no hay lucha, ya no hay historia. Mientras hay lucha, hay historia y, por lo tanto, esperanza. En cuanto ya no hay lucha, es decir, resistencia por parte de los dominados, hay un monopolio de los dominantes y la historia se detiene. En todos los campos los dominantes yen su dominación como el fin de la historia —en ambos sentidos: como termino y como finalidad— que no tiene un más allá y queda entonces eternizada.) Hacer época significa pues remitir al pasado, a lo superado, a la desclasado, a aquellos que en un tiempo fueron dominantes. Los que son remitidos al pasado pueden simplemente ser desclasados, pero pueden también convertirse en clásicos, es decir, quedar eternizados (yo no podría hacerlo aquí, pero habría que examinar las condiciones de esta eterización, el papel desempeñado por el sistema escolar, etcétera). La alta costura es el campo donde más claramente se ve el modelo que acabo de describir; se ve con tanta claridad que resulta casi demasiado fácil y existe el peligro de que se entienda demasiado pronto, con demasiada facilidad, pero a medias (caso común dentro de las ciencias sociales: la moda es uno de esos mecanismos que no acabamos de entender porque los entendemos demasiado fácilmente). Por ejemplo, Bohan, el sucesor de Dior, habla de sus vestidos con el lenguaje del buen gusto, de La discreción, la moderación y de la sobriedad, y condena así

implícitamente todas las audacias llamativas de los que se sitúan a su “izquierda” dentro del campo; él habla de *su* izquierda, igual que el periodista de *Le Fígaro* habla de *Liberation*. En cuanto a los modistos de avanzada, ellos hablan de la moda con el lenguaje de la politica (la encuesta se llevo a cabo poco después de 1968), diciendo que hay que “lograr que la moda salga a la calle”, “poner la alta costura al alcance de todos”, etcétera. Vemos así que existen equivalencias entre esos espacios autónomos que hacen que el lenguaje pueda pasar de uno a otro con sentidos aparentemente idénticos aunque en realidad diferente. Esto plantea la pregunta de sí, al hablar de política en ciertos espacios relativamente autónomos, no se está haciendo lo mismo que Ungaro cuando habla de Dior.

Tenemos pues un primer factor de cambio. Por otro lado, ¿habrá una continuación? Podemos imaginar el caso de un campo de producción que toma vuelo y deja atrás a los consumidores. Esto es lo que ocurre con el campo de producción cultural, o al menos con algunos de sus sectores, desde el siglo XIX.

También ha sido el caso del campo religioso en épocas muy recientes: la oferta precedió a la demanda; los consumidores de los bienes y servicios religiosos no querían llegar a tanto... Este es un case donde la lógica interna del campo funciona en el vació, lo cual verifica mí tesis principal, es decir, que el cambio no es producto de un intento de ajustarse a la demanda. Sin olvidar estos cases donde existe desfasamiento, por lo general ambos espacios —el de producción de bienes y et de producción de gustos— funcionan a grandes rasgos con el mismo ritmo. Entre los factores que determinan el cambio dentro de la demanda se encuentra sin lugar a dudas la elevación del nivel, tanto cuantitativo come cualitativo, de la demanda que implica la elevación del nivel de escolaridad (o de la duración de la escolaridad) y que hace que un número cada vez mayor de personas entre en la competencia por la apropiación de los bienes culturales. El efecto de la elevación del nivel de escolaridad se ejerce, entre otras formas, por medio de lo que llamo el efecto de asignación estatutaria (“nobleza obliga”) que determina a los poseedores de algún titulo académico, que funciona come titulo de nobleza, a realizar prácticas —como visitar museos, comprar un tocadiscos, leer *Le Monde*— que se inscriben dentro de su definición social, o quizás podríamos hablar de “esencia social”. Así, la ampliación general de tiempo de escolaridad y sobre todo la utilización más intensiva del sistema escolar por parte de las clases sociales que ya lo utilizaban mucho explican el incremento de todas las prácticas culturales (que pronosticaba, en el caso del museo, el modelo que construimos en 1966). Se comprende dentro de esta misma lógica que la proporción de gente que dice ser capaz de leer partituras musicales o de tocar un instrumento se incremente conforme nos acercamos a las generaciones más jóvenes. La manera en que el

cambio dentro de la demanda contribuye a cambiar los gustos se ve claramente en casos como el de la música, donde la elevación del nivel de la demanda coincide con un descenso del nivel de la oferta, con el *disco* (el equivalente en el campo de la lectura seria la edición de bolsillo). La elevación del nivel de la demanda determina una translación de la estructura de los gustos, una estructura jerárquica, que va de lo más raro —hoy en día Berg o Ravel— a lo menos raro —Mozart o Beethoven—; para decirlo de manera más simple todos los bienes ofrecidos tienden a perder parte de su rareza relativa y de su valor distintivo a medida que crece el número de consumidores a la vez dispuestos a apropiárselos y aptos para ello. La divulgación devalúa; los bienes desclasados ya no confieren "clase"; los bienes que pertenecían a los *happy few* se vuelven comunes. Aquellos que se identificaban como los *happy few* por el hecho de leer *La educación sentimental,* o a Proust deben acudir a Robbe Grillet o, más allá, a Claude Simón, Duvert, etcétera. La rareza del producto y la rareza del consumidor disminuyen en forma paralela. Así, el disco y los discófilos "ponen en peligro" la rareza del melómano. El oponer Panzera a Fisher Diskau, producto impecable de la industria del microsurco, al igual que otros opondrían Mengelberg a Karajan, es una forma de reintroducir la rareza abolida. Con esa misma lógica, podemos comprender el culto por los discos de pasta o por las grabaciones hechas en directo. Se trata en todos estos cases de reintroducir la rareza: no hay nada más común que los valses de Strauss, pero ¡qué encantadores resultan cuando están grabados por Fürtwangler! Y ¡Tchaikovsky por Mengelberg! Otro ejemplo seria Chopin, quien quedo durante mucho tiempo descalificado a causa del piano de las niñas de buena familia; ahora le ha llegado su momento y encuentra defensores ardientes entre los jóvenes musicólogos. (Aunque para ser prácticos se emplee en ocasiones un lenguaje finalista, estratégico, para describir este proceso, es necesario tener presente que estas empresas de rehabilitación son totalmente sinceras y "desinteresadas", y se deben esencialmente al hecho de que aquellos que rehabilitan en contra de los que descalificaron no conocieron las condiciones contra las cuales se alzaron los que descalificaron a Chopin.) La rareza puede entonces provenía de la forma en que se escucha (disco, concierto o ejecución personal), del intérprete o de la obra misma: cuando esta se ve amenazada por un lado, hay un esfuerzo por volverla a introducir de otra forma. Y lo *non plus ultra* puede ser jugar con fuego, ya sea asociando los gustos más raros por la música culta con las formas más aceptables de las músicas populares, de preferencia exóticas, o disfrutando interpretaciones estrictas y sumamente controladas de las obras más "fáciles" y más amenazadas por la "vulgaridad". Ni qué decir que los juegos del consumidor coinciden con algunos de los juegos de los compositores, como Mahler o Stravinsky, quienes también pueden gozar jugando con fuego al utilizar en segundo grado músicas populares, o incluso "vulgares" tomadas de la revista de variedades o de la

charanga.

Estas no son más que algunas de las estrategias (por lo general inconscientes) con las que los consumidores defienden su rareza defendiendo la rareza de los productos que consumen o su forma de consumo. De hecho, la más elemental y sencilla consiste en eludir los bienes divulgados, devaluados. Por una encuesta realizada por el Instituto Francés de Demoscopia en 1979, sabemos que hay compositores como Albinoni, Vivaldi o Chopin, cuyo "consumo" aumenta conforme uno se acerca a las personas de mayor edad y también a las de escolaridad más baja: las músicas que ofrecen son a ha vez superadas y desclasadas, es decir, banalizadas, comunes.

El abandono de las músicas desclasadas y superadas viene acompañado de una tendencia a acudir a la música más rara del momento, es decir, a la más moderna; observamos así que ha rareza de la música, medida por la calificación promedio que he asigna una muestra representativa del público, aumenta a medida que uno se acerca a obras más modernas, como si la dificultad objetiva de las obras fuera tanto mayor cuanto más *historia acumulada* contengan, cuanto más se refieran a la historia, por lo cual requieren una competencia que es más larga de adquirir, y por ende, más rara. Pasamos de 3 en una escala de 5 para Monteverdi, Bach y Mozart, a 2.8 para Brahms, 2.4 para Puccini y, como una ligera inversión, 2.3 para Berg (pero se trataba de *Lulú)* y 1.9 para Ravel en el *Concierto para la mano izquierda.* En pocas palabras, podemos pensar que el público más "conocedor" se desplazará continuamente (como lo demuestran los programas de los conciertos) hacia la música moderna, y cada vez más moderna. Aunque también hay vueltas al pasado: hemos visto el ejemplo de Chopin. O renovaciones: la másica barroca ejecutada por Harnoncourt o Malgoire. Esto produce ciclos muy semejantes a los de la moda del vestido, aunque con periodos más largos. Dentro de esta lógica se podrían comprender las formas sucesivas de interpretar a Bach, de Busch a Leonhardt, pasando por Munchinger, cada uno de los cuales "reacciona" en contra del estilo anterior.

Vemos que las "estrategias" de distinción del productor y las de los consumidores más conocedores, es decir, los más distinguidos, confluyen sin tener necesidad de buscarse. Por esto el encuentro con la obra se percibe a menudo dentro de la lógica del milagro y del amor a primera vista. Y también por esto ha experiencia del amor por el arte se expresa y se vive dentro del lenguaje del amor[109].

[109] El lector encontrará análisis complementarios en Pierre Bourdieu, "La production de la croyance, contribution a une économie de biens symboliques", en *Actes de la reeherche en sciences sociales,* núm. 13, 1977, pp. 3-40.

13. ¿CÓMO SE PUEDE SER DEPORTISTA?[110]

Como no soy historiador de las prácticas deportivas, me presento como un aficionado entre profesionales, y solo puedo pedirles, siguiendo la frase hecha, que "jueguen limpio"...

Pero pienso que la inocencia que confiere el hecho de no ser especialista puede conducir a hacer preguntas que los especialistas ya no se plantean porque piensan haberlas resuelto y dan por sentado ciertos presupuestos que se encuentran quizá en el fundamento mismo de su disciplina. Las preguntas que voy a plantear vienen de fuera, son las de un sociólogo que se encuentra entre sus objetos a las prácticas y los consumos deportivos en forma, por ejemplo, de cuadros estadísticos que presentan la distribución de las prácticas deportivas por nivel de escolaridad, edad, sexo a profesión, esto la lleva a interrogarse no solo sobre las relaciones que existen entre estas prácticas y estas variables, sino también sobre el sentido misino que tienen estas prácticas en estas relaciones.)

Pienso que, sin forzar demasiado ni realidad, es posible considerar al conjunto de estas prácticas y consumos deportivos que se ofrecen a los agentes sociales —rugby, futbol, natación, atletismo, tenis o golf— como una *oferta* dirigida a coincidir con cierta *demanda social.* Si adoptamos este tipo de modelo, surgen dos grupos de preguntas. En primer lugar, y habría que saber si existe un espacio de producción, con una lógica y una historia propias, dentro del cual se engendran los "productos deportivos", es decir, el universo de las prácticas y consumos deportivos disponibles y socialmente aceptables en un momento determinado. En segundo lugar, habría que ver cuáles son las condiciones sociales de posibilidad para la apropiación de los diferentes "productos deportivos" así producidos, como el hecho de practicar el esquí de fondo o el golf, de leer *I'Equipe* o ver la reseña televisada de la copa mundial de futbol. En otras palabras, ¿cómo se produce la demanda de "productos deportivos", cómo adquiere la gente el "gusto" por el deporte, por, tal a cual deporte en particular, como práctica o como espectáculo de manera más precisa, ¿según qué principios eligen los agentes entre las diferentes prácticas o los diversos consumos deportivos que se les ofrecen en un momento dado como posibles?

Me parece que, antes que nada, habría que analizar las condiciones históricas y sociales de posibilidad de ese fenómeno social que damos tan fácilmente por sentado, el "deporte moderno". Habría que interrogarnos sobre las condiciones

110 Exposición introductoria al Congrès international de I'HISPA, realizado en el INSEP, Paris, marzo de 1978.

sociales que han hecho posible que se constituya el sistema de las instituciones y los agentes directa o indirectamente vinculados con la existencia de prácticas o consumos deportivos, desde las "agrupaciones deportivas" públicas o privadas, cuya función es representar y defender los intereses de los que practican un deporte determinado y al mismo tiempo elaborar y aplicar las normas que rigen esta práctica, hasta los productores y vendedores de bienes (equipos, instrumentos, ropa especial, etcétera) y servicios necesarios para la práctica del deporte (profesores, instructores, entrenadores, médicos del deporte, periodistas especializados, etcétera) y los productores y vendedores de espectáculos deportivos y bienes asociados (camisetas o fotos de estrellas, o apuestas, por ejemplo). ¿Cómo se ha ido constituyendo este cuerpo de especialistas que viven directa o indirectamente del deporte? (De este cuerpo forman parte los sociólogos e historiadores del deporte, lo cual probablemente no ayuda a que surja la pregunta.) Para ser más precisos, ¿cuándo comenzó a funcionar como un *campo competitivo* en el cual se enfrentan agentes que tienen intereses específicos ligados a la posición que ocupan? Si, como quiere sugerirlo mi pregunta, es cierto que el sistema de las instituciones y los agentes que tienen intereses en el deporte tiende a funcionar como un campo, se deduce que no es posible comprender directamente lo que son los fenómenos deportivos en un momento dado dentro de un medio social determinado sí solo se les relaciona de manera directa con las condiciones económicas y sociales de las sociedades correspondientes; la historia del deporte es relativamente autónoma, y aunque está marcada por los grandes acontecimientos de la historia económica y política, tiene su propio ritmo, sus leyes de evolución y sus crisis, en pocas palabras, su cronología especifica.

Esto quiere decir que una de las tareas más importantes de la historia social del deporte podría ser la de fundarse a sí misma estableciendo la genealogía histórica de la aparición de su objeto como *realidad especifica* irreductible a cualquier otra. En efecto, solo ella puede contestar la pregunta —qué no tiene nada que ver con una pregunta académica de *definición—:* a partir de qué memento (no se trata de una fecha exacta) podemos empezar a hablar de deporte, es decir, a partir de cuándo se constituyo un campo competitivo dentro del que se definió al deporte como práctica especifica, irreductible a un simple juego ritual o a una diversión festiva. Esto equivale a preguntarse si la aparición del deporte en el sentido moderno no está en correlación de una *ruptura* (que pudo ser progresiva) con ciertas actividades que pueden considerarse como "antecesoras" de los deportes modernos, una ruptura en correlación con la constitución de un campo de prácticas especificas, que posee sus propias "puestas en juego", sus propias reglas, y donde se engendra y se invierte toda una cultura o una competencia especifica (ya se trate de la competencia indisolublemente cultural y física del

atleta de alto nivel, de la competencia cultural del dirigente o la del periodista especializado, etcétera); es una cultura en cierta forma esotérica, que separa al profesional del profano. Esto conduce a poner en tela de juicio todos los estudios que, por un anacronismo esencial, encuentran una semejanza entre los *juegos* de las sociedades precapitalistas —europeas o extra-europeas— y los que ven equivocadamente como prácticas pre-deportivas, y los *deportes* propiamente dichos, cuya aparición es contemporánea de la constitución de un campo de producción de "productos deportivos" Esta comparación solo se justifica cuando tiene un sentido exactamente inverso al de la búsqueda de los "orígenes" y tiene como finalidad, como en Norbert Elias, captar la especificidad de la práctica propiamente deportiva o, de manera más especifica, determinar como ciertos ejercicios físicos que ya existían pudieron recibir una significación y una función radicalmente nuevas —tanto como en el caso de meros inventos, como el voleibol o el básquetbol —al convertirse en deportes, definidos en cuanto a lo que ponen en juego, a sus reglas, y al mismo tiempo en cuanto a la calidad social de los participantes, ya sea como practicantes o espectadores, por la lógica especifica del "campo deportivo". Por tanto, una de las tareas de la historia social del deporte podría ser la de fundar realmente la legitimidad de una ciencia social del deporte como *objeto científicamente separado* (lo cual no es nada obvio), al establecer a partir de cuándo o, más bien, a partir de qué conjunto de condiciones sociales se puede realmente hablar de deporte (por oposición al simple *juego:* un sentido que aún está presente en la palabra inglesa *sport* pero no en el uso que se le ha dado fuera de los países anglosajones, donde se introdujo *al mismo tiempo* que la práctica social, radicalmente nueva, que designaba). ¿Cómo se constituyo este *espacio* de juego, que posee su lógica propia, esta sede de prácticas sociales muy particulares, que se han ido defiendo en el transcurso de una historia propia y que solo pueden comprenderse a partir de ella? (Por ejemplo, la de los reglamentos deportivos, o la de los *récords,* una palabra interesante que recuerda la contribución que la actividad de los historiadores, encargados de registrar —*to record*— y celebrar las hazañas, aporta a la constitución misma de un campo y de su cultura esotérica.

Como no poseo la cultura histórica necesaria para responder a estas preguntas, traté de aprovechar lo que sabia sobre la historia del futbol y del rugby para tratar al menos de plantearlas mejor (claro que no hay nada que permita suponer que la constitución de un campo ha tornado la misma forma en todos los casos y, según el modelo que describe Gerschenkron para el desarrollo económico, es probable que los deportes que nacieron en épocas más tardías hayan conocido, gracias a este "retraso", una historia diferente, fundada en gran parte sobre préstamos de deportes mas antiguos y por ello más "avanzados"). Me parece indiscutible el hecho de que la transición del juego al deporte propiamente dicho se llevo a cabo

en las grandes escuelas reservadas para las "elites" de la sociedad burguesa, en las *public schools* inglesas, donde los hijos de las familias aristocráticas o de la alta burguesía tomaron algunos juegos *populares,* es decir, vulgares, y transformaron su sentido y función de manera muy similar a la forma en que la música culta transformo los bailes populares, como las mazurcas, gavotas o zarabandas, para que cupieran en las formas cultas, como la suite.

Para caracterizar en su principio mismo esta transformación, se puede decir que los ejercicios corporales de la "elite" quedan aislados de los acontecimientos sociales ordinarios con los cuales seguían asociados los juegos populares (como las fiestas agrícolas) y despojados de las funciones sociales (y con mayor razón de las religiosas) que aún estaban unidos a muchos juegos tradicionales (como los juegos rituales que se practican en muchas sociedades precapitalistas en ciertos momentos clave del calendario agrícola) En la escuela, sede de las *skhole,* el ocio, las prácticas provistas de funciones sociales e integradas al calendario colectivo son transformadas en *ejercicios corporales,* en actividades que tienen un fin en si mismas, una especie de arte por el ante corporal, y sujetas a reglas especificas que son cada vez más irreductibles a cualquier necesidad funcional, y quedan insertas en un calendario especifico. La escuela es la sede por excelencia del ejercicio llamado gratuito y donde se adquiere una disposición distante y neutralizadora hacia el mundo social, precisamente la que interviene en la relación burguesa con el ante, con el lenguaje y con el cuerpo: la utilización del cuerpo por la gimnasia, al igual que la utilización escolar del lenguaje, es en sí mismo su finalidad. La que se adquiere en la experiencia escolar y por ésta, que es como una especie de retina del mundo y la práctica, cuya forma más perfecta está representada por los grandes internados de las escuelas de "elite", es el gusto por la actividad gratuita, dimensión fundamental del *ethos* de las "elites" burguesas, que siempre presumen de desinterés y se definen por la distancia electiva —que se afirma en el arte y el deporte— hacia los intereses materiales. El *fair play* es la manera de jugar el juego de aquellos que no se dejan llevar por el juego al punto de olvidar que es un juego, de aquellos que saben mantener la "distancia respecto del papel", como dice Gaffman, que implican todos los papeles con los que se encontrarán los futuros dirigentes.

La autonomización del campo de las prácticas deportivas también viene acompañada por un proceso de *nacionalización,* el cual, según los términos de Weber, debe garantizar la existencia de un carácter previsible y calculable por encima de las diferencias y los particularismos: la constitución de un cuerpo de reglamentos específicos y la de un cuerpo de dirigentes especializados *(governing bodies)* reclutados, al menos originalmente, entre los *old boys* de las *public schools,*

van juntas. En cuanto se establecen "intercambios" entre diferentes instituciones escolares y luego entre diferentes regiones, etcétera, se impone la necesidad de reglas fijas de aplicación universal. La autonomía relativa del campo de las prácticas deportivas nunca se afirma con tanta claridad como en las facultades de auto-administración y reglamentación, fundadas en una tradición histórica o garantizadas por el Estado, que se les reconoce a las agrupaciones deportivas: estos organismos están investidos del derecho de fijar las normas relativas a la participación en las justas que ellos organizan y les corresponde ejercer, bajo control de los tribunales, un poder disciplinario (exclusiones, sanciones, etcétera) para que se respeten las reglas especificas que dos dictan; además, otorgan *títulos* específicos, como los títulos deportivos y también, como en Inglaterra, los títulos de entrenadores.

La constitución de un campo de las prácticas deportivas va unida a la elaboración de una filosofía del deporte, que es una filosofía política del deporte. Como dimensión de una filosofía aristocrática, la teoría del amateurismo hace del deporte una práctica desinteresada, semejante a la actividad artística, pero más adaptada a la afirmación de las virtudes viriles de los futuros jefes; el deporte se concibe como una escuela de valentía y de virilidad, capaz de "formar el carácter" y de inculcar la voluntad de vencer *("will to win")* que define a los verdaderos jefes, pero una voluntad de vencer según las reglas es el *fair play,* una disposición caballerosa totalmente opuesta a la búsqueda vulgar de la victoria a cualquier precio. (En este contexto, habría que evocar el vínculo entre las virtudes deportivas y las militares: no tenemos más que recordar la exaltación de las hazañas de los ex-alumnos de Oxford o Eton en los campos de batalla o en los combates aéreos.) Esta moral aristocrática, elaborada por aristócratas (en el primer comité olímpico había qué sé yo cuántos duques, condes, lords, todos de rancia nobleza) y garantizada por aristócratas —todos los que componen la *self perpetuating oligarchy* de las organizaciones internacionales y nacionales—, está evidentemente adaptada a las exigencias de la época, y, como se ve en el barón Pierre de Coubertín, "integra" los supuestos esenciales de la moral burguesa de la empresa privada, de la iniciativa privada, que ha sido bautizada como *self help,* el inglés sirve a menudo como eufemismo. La exaltación del deporte como dimensión de un aprendizaje de tipo novedoso, que requiere una institución escolar totalmente nueva, que se expresa en Coubertín y se encuentra en Demolins, (otro discípulo de Frédéric Le Play, fundador de L'Ecole des Roches y autor de *A quoi tient la supériorité des anglo-saxons* y de *L 'Education nouvelle,* donde critica al liceo napoleónico tipo cuartel, que es un tema que se ha convertido ya en uno de los lugares comunes de la "sociología de Francia" que se produce en Ciencias Políticas y Harvard). Me parece que lo que está en juego en esta discusión (que va mucho más allá del

deporte) es una definición de la educación burguesa que se opone a la definición pequeño-burguesa y profesoral: se trata de la "energía", la "valentía", la "voluntad", que son virtudes de "jefes" (del ejército o de la empresa), y sobre todo quizá de la "iniciativa" (privada), el "espíritu de empresa" en contra del saber, la erudición, o la docilidad "escolar", simbolizada por el gran liceo tipo cuartel y sus disciplinas. En pocas palabras, haríamos mal en olvidar que la definición moderna del deporte, que se asocia a menudo con el nombre de Coubertín, es parte integrante de un "ideal moral", de un *ethos* que es el de las fracciones dominantes de la clase dominante y que se encuentra realizado en las grandes instituciones de enseñanza privada, destinadas ante todo a los hijos de los dirigentes de la industria privada, como L'Ecoie des Roches, realización paradigmática de este ideal. Valorizar la *educación* en contra de la *instrucción,* el *carácter* o la *voluntad* en contra de la *inteligencia,* el *deporte* en contra de la *cultura* es una manera de afirmar, en el seno mismo del mundo escolar, la existencia de una jerarquía irreductible a la jerarquía propiamente escolar (que da preponderancia al segundo término de cada una de estas oposiciones). Es también, por así decirlo, una forma de descalificar o desacreditar los valores que reconocen otras fracciones de la clase dominante u otras clases, en especial las fracciones intelectuales de la pequeña burguesía y los "hijos de maestros de escuela", que son temibles competidores de los hijos de burgueses en el terreno de la simple capacidad escolar. Es una forma de oponer al "éxito escolar" otros principios de "éxito" y de legitimación de un éxito (como lo he podido establecer en una encuesta reciente sobre el grupo patronal francés), la oposición entre ambas concepciones de la educación corresponde a las dos trayectorias que permiten el acceso a la dirección de las grandes empresas: una conduce de L'Ecole des Roches o de los grandes colegios jesuitas o la Facultad de Derecho o, en épocas más recientes, o Ciencias Políticas, o la Inspección de Finanzas o a la Escuela de Altos Estudios Comerciales; la otra lleva del liceo de provincia o la Escuela Politécnica. La exaltación del deporte como escuela del carácter encierra cierto matiz de anti-intelectualismo. Basta con tener presente que las fracciones dominantes de la clase dominante siempre tienden a concebir sus oposiciones a las fracciones dominadas —"intelectuales", "artistas", "queridos profesores"— a través de la oposición entre lo masculino y lo femenino, lo viril y lo afeminado, que adquiere contenidos diferentes según las diversas épocas (por ejemplo, hoy en día, cabello largo/cabello corto, cultura científica o "económico-politica"/cultura artístico-literaria, etcétera), para comprender una de las implicaciones más importantes de la exaltación del deporte, y en especial de los deportes "viriles", como el rugby, y para darse cuenta de que el deporte, al igual que toda práctica, es algo que está en juego en las luchas entre las fracciones de la clase dominante así como entre las clases sociales.

El campo de las prácticas deportivas es sede de luchas, donde está en juego, entre otras cosas, el monopolio para imponer la definición legitima de la actividad deportiva y de su función legitima: amateurismo contra profesionalismo, deporte-práctica contra deporte-espectáculo, deporte distinguido —de elite— y deporte popular —de masas—, etcétera; asimismo el campo en si está inserto en el campo de las luchas por la definición del *cuerpo legitimo* y del *uso legitimo del cuerpo, y* en estas luchas se oponen, además de los entrenadores, dirigentes, profesores de gimnasia y demás comerciantes de bienes y servicios deportivos, los moralistas y en especial el clero, los médicos y sobre todo los higienistas, los educadores en el sentido más amplio —consejeros conyugales, dietistas...—, los árbitros de la elegancia y el buen gusto —modistos, etcétera. Sin duda las luchas por el monopolio de la imposición de la definición legitima de esa clase particular de usos del cuerpo que es el deportivo presentan invariantes trans-históricas: me refiero, por ejemplo, a la oposición que se da, desde el punto de vista de la definición del ejercicio legitimo, entre los profesionales de la pedagogía corporal (los profesores de gimnasia) y los médicos, es decir, entre dos formas de *autoridad* especifica ("pedagógica"/"científica") vinculados a dos especies de *capital especifico,* o también a la oposición recurrente entre dos filosofías antagónicas del uso del cuerpo, una de las cuales es más bien ascética y en esa especie de alianza de palabras que es la expresión misma de la "educación física" coloca el énfasis en la palabra *educación, la* anti-fisis, lo contranatural, el esfuerzo, el enderezamiento, la rectitud, y la otra, que es más bien hedonista y da preponderancia a la naturaleza, la fisis, reduciendo la cultura del cuerpo, la educación física, a una especie de "naturalidad" o de vuelta a la "naturalidad", como es hoy en día la expresión corporal, que enseña a desaprender las disciplinas y las contenciones inútiles impuestas, entre otras por la gimnasia común y corriente. La autonomía relativa del campo de las prácticas corporales que implica por definición la dependencia relativa, el desarrollo en el seno del campo de las prácticas orientadas hacia uno u otro polo, hacia el ascetismo o el hedonismo, depende en gran medida del estado en que se encuentra la relación de fuerza entre las fracciones de la clase dominante y entre las clases sociales en el campo de las luchas por la definición del cuerpo legitimo y de los usos legítimos del cuerpo. Así, el progreso de todo lo que recibe el nombre de "expresión corporal" solo puede comprenderse en relación con el progreso —que es visible, por ejemplo, en las relaciones entre padres e hijos y, de manera más general, en todo lo tocante a la pedagogía— de una nueva variante de la moral burguesa que presentan ciertas fracciones ascendentes de la burguesía (y de la pequeña burguesía), y que da preferencia al liberalismo en las cuestiones de la educación, pero también en las relaciones jerárquicas y en el aspecto de la sexualidad, en detrimento del rigorismo ascético (al que denuncia por ser "represivo").

Era necesario evocar esta primera fase, que me parece ser determinante porque el deporte está aún marcado por sus orígenes: además de que la ideología aristocrática del deporte como actividad desinteresada y gratuita, perpetuada por los tópicos rituales del discurso de celebración, contribuye a disfrazar la verdad de una parte cada vez mayor de las prácticas deportivas, no hay duda de que la práctica de deportes como el tenis, la equitación, los yates y el golf tiene "interés" no solo por su origen, sino también en parte por las *ganancias de distinción* que procura (no es una casualidad que la mayoría de los clubes más selectos, es decir, más selectivos, se organicen en torno a *actividades deportivas,* que son ocasión y pretexto para reuniones electivas). Las ganancias distintivas se duplican cuando la diferencia entre las prácticas distinguidas y distintivas, como los deportes "elegantes", y las prácticas "vulgares" en que se han convertido, muchos deportes, a causa de su divulgación, que originalmente estaban reservados a una "elite", como el futbol (y en menor grado el rugby, que conservará probablemente durante algún tiempo una doble posición social y un reclutamiento social doble), se refuerza por la oposición, que es aún más clara, entre la práctica del deporte y el simple consumo de espectáculos deportivos. En efecto, sabemos que la probabilidad de practicar un deporte después de la adolescencia (y con mayor razón en la edad madura o la vejez) disminuye agudamente a medida que descendemos en la escala social (al igual que la probabilidad de formar parte de un club deportivo), mientras que la probabilidad de mirar por televisión (pues asistir a los estadios obedece a leyes más complejas) los espectáculos deportivos considerados como más populares, como el fútbol o el rugby, disminuye marcadamente a medida que nos elevamos en la escala social.

Así, por grande que sea la importancia que reviste la práctica deportiva —y sobre todo de los deportes colectivos como el futbol— para los adolescentes de las clases populares y medias, no podemos ignorar el hecho de que los deportes llama-dos populares, como el ciclismo, el futbol y el rugby, funcionan *también* y sobre todo como espectáculos (que también pueden atraer el interés por la participación imaginaria que permite la experiencia pasada de una práctica real): son "populares", pero en el sentido que reviste este adjetivo cada vez que se aplica a los productos materiales o culturales de la producción masiva, a los automóviles, muebles o canciones. En pocas palabras, el deporte, que nació de juegos realmente populares, es decir, *producidos por el pueblo,* regresa al pueblo a la manera de la *música folclórica,* en forma de espectáculos *producidos para el pueblo.* El deporte-espectáculo aparecería aún más claramente como una mercancía masiva, y la organización de espectáculos deportivos como una rama más del *show business,* sí el valor que se reconoce colectivamente a la práctica de los deportes (sobre todo

desde que las competencias colectivas se han convertido en una de las formas de medir la fuerza relativa de las naciones, es decir, en una apuesta politica) no contribuyera a disfrazar el divorcio que existe entre la práctica y el consumo, y con ello las funciones del simple consumo pasivo

Podríamos preguntarnos de paso si ciertos aspectos de la evolución reciente de las prácticas deportivas —como el recurrir al doping o el aumento de la violencia tanto en los estadios como entre el público— no son en parte un efecto de la evolución que he evocado con demasiada brevedad. No tenemos más que pensar, por ejemplo, en todo lo que implica el hecho de que un deporte como el rugby (y lo mismo ocurre en Estados Unidos con el llamado futbol americana) se haya convertido a través de la televisión en un espectáculo de masas, que se difunde mucho más allá del circulo de los que la practican actualmente o lo hicieron en alguna época, es decir, entre un público que no siempre tiene la competencia especifica necesaria para descifrarlo como es debido: el "conocedor" pasee esquemas de percepción y apreciación que le permiten ver la que el profano no ve, percibir una necesidad allí donde el lerdo no ve más que violencia y confusión, y por ende, encontrar en la rapidez de un movimiento, en la imprevisible necesidad de una combinación lograda a en la orquestación casi milagrosa de un movimiento de conjunto, un placer que no es ni menos intenso ni menos culto que el que procura a un melómano una ejecución particularmente lograda de una obra bien conocida; cuanto más superficial es la percepción, cuanto más ciega a todas esas agudezas, a esos matices, a esas sutilezas, menos placer encuentra en el espectáculo en sí y de por sí, y más expuesta está a la búsqueda del "sensacionalismo", al culto de la hazaña aparente y el virtuosismo visible, y, sobre todo, más se interesa exclusivamente por esa otra dimensión del espectáculo deportivo, el *suspense* y la emoción del resultado, la cual impulsa a los jugadores, y sobre todo a los organizadores, a buscar la victoria a cualquier precio. En otras palabras, todo parece indicar que en el deporte como en la música el ampliar el público más allá del circulo de los aficionados contribuye a reforzar el reino de los profesionales puros. Cuando en un articulo reciente Roland Barthes opone a Panzera, un cantante francés anterior a la segunda guerra mundial, a Fischer Diskau, en quien ve al prototipo del producto de la cultura media, nos vienen a la mente los que comparan el juego inspirado de gente como Dauger o Boniface a la "mecánica" del equipo de Béziers a del equipo de Francia dirigido por Fouroux. Este es el punto de vista del que practica o ha practicado el deporte, por oposición al simple consumidor, al "discófilo" o al deportista de televisión; él reconoce una forma de excelencia que, como lo recuerdan sus imperfecciones mismas, no es más que el límite de la competencia del aficionado normal. En suma, todo nos permite suponer que, tanto en el caso de la música como en el del deporte, la competencia

puramente pasiva que se adquiere al margen de toda práctica, la del público recién conquistada por el disco o la televisión, es un factor que permite que evolucione la producción (de paso podemos ver la ambigüedad de ciertas denuncias de los vicios de la producción masiva —tanto en el deporte como en la música—, que ocultan a menudo la nostalgia aristocrática de la época de los aficionados).

Más que al hecho de alentar el chauvinismo y el sexismo, probablemente debemos atribuir a la brecha que abre entre los profesionales, como virtuosos de una técnica esotérica, y los profanos, reducidos al papel de simples consumidores —lo cual tiende a convertirse en una estructura profunda de la conciencia colectiva— los efectos políticos más decisivos del deporte: no solo en el ámbito del deporte se ven reducidos los hombres comunes al papel de *fans,* el extremo caricaturizado del militante, destinado a una participación imaginaria que no es más que una compensación ilusoria de la desposesión en provecho de los expertos.

De hecho, antes de proseguir con el análisis de los efectos, habría que precisar cuáles son las determinantes de la transición del deporte como práctica de una elite, reservada a los aficionados, al deporte como espectáculo producido por profesionales y destinado al consumo de masas. En efecto, no podemos limitarnos a invocar la lógica relativamente autónoma del campo de la producción de bienes y servicios deportivos, y, para ser más exactos, el desarrollo en el seno de dicho campo de una industria del espectáculo deportivo que está sometida a las leyes de la rentabilidad y trata de obtener la máxima eficacia al tiempo que minimiza los riesgos (lo cual implica, en particular, la necesidad de un verdadero personal directivo y de un verdadero *management* científico capaz de organizar de manera racional el entrenamiento y la conservación del capital físico de los profesionales. Recordemos, par ejemplo, el caso del futbol americana, donde el cuerpo de entrenadores, médicos, encargados de relaciones públicas, supera al de los jugadores y sirve casi siempre de apoyo publicitario para una industria de equipos y accesorios deportivos).

En realidad, el desarrollo de la práctica misma del deporte hasta entre los jóvenes de las clases dominadas se debe probablemente en parte a que el deporte estaba preparado para llenar en una escala más amplia las mismas funciones, que habían constituido el principio de su *invención* en las *public schools* inglesas de fines del siglo XIX: incluso antes de ver en el un medio para "formar el carácter" *(to improve character),* según la vieja creencia victoriana, las *public schools,* como instituciones totales en el sentido de Goffman, que deben cumplir con su tarea de dirección 24 horas al día y siete días a la semana, encontraron en el deporte una forma de *mantener ocupados al menor costo* a los adolescentes que tenían a su cargo

de tiempo completo; como lo observa un historiador, cuando los alumnos están en el campo deportivo son fáciles de vigilar, se entregan a una actividad "sana" y descargan su violencia en contra de sus compañeros en lugar de hacerlo contra los edificios o alborotando en clase. Esta es sin duda una de las claves de la divulgación del deporte y de la multiplicación de las asociaciones deportivas, las cuales se organizaron en un principio gracias a donativos de *caridad,* pero fueron recibiendo el reconocimiento y la ayuda de los poderes públicos. Este medio *sumamente barato* de movilizar, ocupar y controlar a los adolescentes debía convertirse en un instrumento y un objeto de luchas entre todas las instituciones que estaban total o parcialmente organizadas con vistas a movilizar y conquistar políticamente a las masas; y competían así par la conquista simbólica de la juventud, ya fueran partidos, sindicatos, iglesias, y también patrones paternalistas. Preocupados par *envolver de manera continua y total* a la población obrera, estos últimos no tardaron en ofrecer a sus asalariados, además de hospitales y escuelas, estadios y otras instalaciones deportivas (muchas asociaciones deportivas fueron fundadas con ayuda y baja control de patrones privados, como la demuestra aún los numerosos estadios que llevan el nombre del patrón). Conocemos la rivalidad que, desde el nivel de pueblo (con la rivalidad entre asociaciones laicas y religiosas a, la que nos ha tocado más de cerca, la prioridad que debe otorgarse al material deportivo) hasta el de toda la nación (con la oposición, por ejemplo, entre la Federación de Deporte de Francia, controlada por la Iglesia, y la FSGT, controlada por los partidos de izquierda) no ha dejado de oponer a las diferentes instancias políticas a propósito del deporte. En realidad, y de forma cada vez más clara a medida que aumentan el reconocimiento y la ayuda del Estado, y con ello la aparente neutralidad de las organizaciones deportivas y de sus dirigentes, el deporte es uno de los objetos de la lucha politica: la rivalidad entre las organizaciones es uno de los factores más importantes dentro del desarrollo de una necesidad social, es decir, socialmente constituida, de la práctica deportiva y de todo lo que es equipo, instrumentos, personal y servicios correlativos; la imposición de las necesidades dentro del deporte nunca resulta tan evidente como en el medio rural, donde la aparición de material y equipos, como ahora los clubes de jóvenes o de gente mayor, es casi siempre producto de la actividad de la pequeña burguesía o de la burguesía local que encuentra allí una oportunidad para imponer sus servicios políticos de incitación y dirección y de acumular o mantener un capital de notoriedad u honorabilidad que siempre puede transformarse en poder político.

Claro está que la divulgación del deporte desde las escuelas de "elite" hasta las asociaciones deportivas de masas va siempre acompañada por un cambio de las funciones que asignan a la práctica los deportistas mismos y quienes los dirigen, y

con ello por una transformación de la propia práctica deportiva que va en el mismo sentido que la transformación de lo que espera y exige un público, que ahora ya rebasa por mucho al grupo de los antiguos participantes: así, la exaltación de la proeza viril y el culto al espíritu de equipo que asociaban con la práctica del rugby los adolescentes de origen burgués o aristocrático de las escuelas públicas inglesas o sus imitadores franceses de la época de oro solo puede perpetuarse entre los campesinos, empleados o comerciantes del sudeste de Francia a costa de una profunda reinterpretación. Se comprende que los que han conservado la nostalgia del rugby universitario, dominado por los "envolées de trois-quarts", apenas reconozcan la exaltación de la *manliness* y el culto del *team spirit* en el gusto por la violencia (la "castagne") y la exaltación del sacrificio oscuro y típicamente plebeyo hasta en sus metáforas ("aller au charbon", etcétera) que caracteriza a los nuevos jugadores y en especial a los "avants de devoir". Para comprender disposiciones que se encuentran tan lejos del sentido de la gratuidad y del *fair play* de los orígenes, hay que tener presente entre otras cosas el hecho de que la carrera deportiva, que está prácticamente excluida de las que son aceptables para un niño de la burguesía —aparte del tenis y el golf—, representa una de las pocas vías de ascenso social para los chicos de las clases dominadas: el mercado deportivo representa para el capital físico de los chicos lo mismo que el hacer carrera en los concursos de belleza y en las profesiones posibles gracias a ellos —recepcionista, etcétera— para el capital físico de las chicas. Esto indica que los "intereses" y valores que los deportistas surgidos de las clases populares y medias importan al ejercicio del deporte están en armonía con las exigencias correlativas de la profesionalización (que puede coincidir con las apariencias de amateurismo, claro), una preparación racional (el entrenamiento) y una ejecución del ejercicio del deporte que impone la búsqueda de una eficacia especifica máxima (medida en "victorias", "títulos" o "récords"), y esta búsqueda, a su vez, es correlativa del desarrollo de una industria —privada o publica— del espectáculo deportivo.

Este es un caso de confluencia entre la oferta, es decir, la forma particular que revisten la práctica y el consume deportivos en un memento determinado, y la demanda, es decir, las exigencias, los intereses y los valores de los posibles deportistas, puesto que la evolución de las prácticas y los consumes reales es resultado de la confrontación y el ajuste permanentes entre ambos. Claro que en cada memento cada recién llegado tiene que tomar en cuenta una situación determinada de la práctica y el consumo deportivos, así o de su distribución por clases, y a él no le corresponde modificar una situación que es resultado de toda una historia anterior de la rivalidad entre los agentes e instituciones envueltos en el "campo deportivo". Pero, si bien en este case como en otros el campo de la producción contribuye a producir las necesidades de sus propios productos, lo

cierto es que no es posible comprender la lógica que lleva a los agentes hacia tal o cual práctica deportiva o hacia una forma determinada de realizarla sin tomar en cuenta las disposiciones hacia el deporte, que constituyen a su vez una dimensión de una relación particular con el propio cuerpo y se inscriben dentro de la unidad del sistema de disposiciones, el *habitus*, que es el principio de los estilos de vida (resultaría fácil, por ejemplo, mostrar las homologías entre la relación con el cuerpo y la relación con el lenguaje que son características de una clase o una fracción de clase).

Ante el cuadro estadístico que representa la distribución de las diversas prácticas deportivas según la clase social que evocaba al principio, habría que preguntarse sobre las variaciones del significado y de la función social que otorgan las diferentes clases a los diferentes deportes. Es fácil mostrar que éstas no concuerdan sobre los efectos que esperan del ejercicio corporal, ya sea los efectos sobre el cuerpo externo, como la fuerza aparente de una musculatura visible que unos prefieren, o la elegancia, la soltura y la belleza que otros eligen, o los efectos sobre el cuerpo interno, como la salud, el equilibrio psíquico, etcétera; en otras palabras, las variaciones en las prácticas según las clases no solo dependen de las variaciones de los factores que posibilitan o imposibilitan asumir sus costos económicos o culturales, sino también de las variaciones de la percepción y apreciación de las ganancias, inmediatas o diferidas, que estas prácticas deberían procurar. Así, las diversas clases sociales prestan una atención muy diferente a las ganancias "intrínsecas" (reales o imaginarias, eso no importa, ya que creen realmente en ellas) que esperan para el cuerpo en sí; Jacques Defrance muestra, por ejemplo, que se puede pedir de la gimnasia que produzca un cuerpo fuerte que muestre signos externos de su fuerza —ésta es la demanda popular que encuentra su satisfacción en el físico-culturismo—, o, por el contrario, un cuerpo sano —que es la demanda burguesa, que encuentra su satisfacción en actividades cuya función es esencialmente higiénica. No por casualidad los levantadores de pesas han representado durante mucho tiempo uno de los espectáculos más típicamente populares —recordamos al famoso Dédé la Boulange que oficiaba en la plaza de Anvers acompañando sus hazañas con parlamentos—; durante mucho tiempo el levantamiento de pesas, que se supone desarrolla la musculatura, ha representado el deporte preferido de las clases populares, sobre todo en Francia; tampoco es casualidad que las autoridades olímpicas hayan tardado tanto en dan su reconocimiento oficial a la halterofilia, que, a los ojos de los fundadores aristocráticos del deporte moderno, simbolizaba la fuerza pura, la brutalidad y la indigencia intelectual, es decir, a las clases populares.

De la misma forma, las diversas clases tienen preocupaciones muy diferentes en cuanto a las ganancias sociales que procura la práctica de ciertos deportes. Vemos por ejemplo que, además de sus funciones puramente higiénicas, el golf tiene un *significado de distribución* que es unánimemente conocido y reconocido (todo el mundo tiene un conocimiento práctico de la probabilidad que tienen las diferentes clases sociales de practicar los diversos deportes), y que se opone diametralmente al de la pétanque, cuya función higiénica no debe ser muy diferente, que tiene un significado de distribución muy semejante al del Pernod y todas las comidas que no solo son baratas, sino fuertes (en el sentido de muy condimentadas) y que supuestamente dan fuerzas porque son pesadas, grasosas y condimentadas. En efecto, todo permite suponer que la lógica de la distinción, junto con el tiempo libre, determina en gran medida la distribución de una practica entre las clases, como ocurre con la que acabamos de mencionar, que no requiere prácticamente ningún capital económico ni cultural, o incluso físico; su frecuencia aumenta de manera regular hasta alcanzar su punto máximo en las clases medias, sobre todo entre los maestros de escuela y los empleados de los servicios médicos, y luego disminuye, de manera aún más marcada a medida que aumenta la preocupación por distinguirse de la gente común —como entre los artistas y los miembros de las profesiones liberales.

Lo mismo ocurre con todos los deportes que no requieren más que cualidades "físicas" y competencias corporales cuyas condiciones de adquisición precoz parecen estar distribuidas de manera más o menos pareja y son igualmente accesibles dentro de los límites del tiempo, y, en segundo término, de la energía física disponibles: sin duda aumentaría la probabilidad de practicamos a medida que uno asciende en la jerarquía social si, conforme a una lógica que se observa en otros ámbitos (como la práctica de la fotografía), el deseo de distinción y la falta de gusto no apartaran de él o la clase dominante. Así, la mayoría de los deportes colectivos, como el básquetbol, el rugby o el futbol, cuya práctica declarada culmina entre los empleados de oficina, los técnicos y los comerciantes, y sin duda también los deportes individuales más típicamente populares, como el boxeo o la lucha, acumulan todas las razones que repelen la clase dominante: la composición social de su público reforzadora de la vulgaridad que implica su divulgación, los valores que intervienen, como la exaltación de la competencia y las virtudes requeridas, como la fuerza, la resistencia, la disposición hacia la violencia, el espíritu de "sacrificio", de docilidad o de sumisión a la disciplina colectiva, que es la antitesis perfecta del "distanciamiento respecto del papel'' que está implícito en los papeles burgueses.

Todo permite suponer que la probabilidad de practicar tal o cual deporte depende, según el deporte, del capital económico y, en segundo término, del capital cultural, así como del tiempo libre; esto se da a través de la afinidad que se establece entre las disposiciones éticas y estéticas que se asocian con una posición determinada dentro del espacio social, y de las ganancias que parece prometer cada uno de estos deportes en función de esas disposiciones. La relación entre la práctica de los diferentes deportes y la edad es más compleja ya que se define, con la intermediación de la intensidad del esfuerzo físico requerido y de la disposición con respecto a este desgaste que es una dimensión del *ethos* de clase, en la relación entre un deporte y una clase: entre las propiedades de los deportes "populares", la más importante es su tácita asociación con la juventud, a la que se atribuye de manera espontánea e implícita una especie de licencia provisional, que se expresa entre ellos cosas por el desperdicio de un exceso de energía física (y sexual), que se abandonan muy pronto (por lo general con el matrimonio, que define el principio de la vida adulta); por el contrario, los deportes "burgueses", que se practican sobre todo por sus funciones de conservación del estado físico, así como por la ganancia social que procuran, tienen en común la posibilidad de retrasar hasta mucho más allá de la juventud la edad limite a la que se pueden practicar, y quizá llegan tanto más lejos cuanto más prestigiosos y exclusivos son (como el golf).

De hecho, *fuera de cualquier búsqueda de distinción,* la relación con el propio cuerpo, como dimensión privilegiada del *habitus,* es la que distingue a las clases populares de las clases privilegiadas, al igual que, dentro de esta última categoría, distingue a las fracciones divididas par todo el universo de un estilo de vida. Así, la relación instrumental con el propio cuerpo que expresan las clases populares en todas las prácticas donde el cuerpo es objeto y envite, ya sea el régimen alimenticio o los cuidados de la belleza, la relación con la enfermedad o el cuidado de la salud, se manifiesta también en la elección de deportes que requieren una gran inversión de esfuerzo, a veces incluso de dolor y sufrimiento (como el boxeo), y exigen en ciertos casos que se ponga en juega el cuerpo mismo, como la motocicleta, el paracaidismo y todos los tipos de acrobacia así como, en cierta medida, todos los deportes de lucha entre los que podemos incluir al rugby. En el lado opuesto, la inclinación de las clases privilegiadas hacia la "estilización de la vida" se encuentra y reconoce en la tendencia a tratar el cuerpo como un fin, con ciertas variantes, según se haga hincapié en el funcionamiento mismo del cuerpo como organismo, la cual lleva al culto higienista de la "forma", o en la apariencia misma del cuerpo como configuración perceptible, el "aspecto físico", es decir, el cuerpo-para-los-demás. Todo parece indicar que la preocupación por la cultura del cuerpo aparece en su forma más elemental —como culto higienista de la salud que

implica con frecuencia una exaltación ascética de la sobriedad y la disciplina dietética— entre las clases medias, que se dedican en forma especialmente intensiva a la gimnasia, el deporte ascético por excelencia puesto que se reduce a una especie de entrenamiento por el entrenamiento misino. La gimnasia y los deportes estrictamente higiénicos, como la caminata o el jogging, son actividades extremadamente racionales y racionalizadas: para empezar, presuponen una fe decidida en la razón y las ganancias diferidas y a veces impalpables que prometen (como la protección contra el envejecimiento o los accidentes que la acompañan, lo cual es una ganancia abstracta y negativa que no existe más que en relación con un referente totalmente teórica); después, en general solo cobran sentido en función de un conocimiento abstracto de los efectos de un ejercicio, que se reduce a su vez, como en el caso de la gimnasia, a una serie de movimientos abstractos que se descomponen y organizan con referencia a un fin especifico y científico (como "los abdominales") y que es a los movimientos totales y orientados hacia los fines prácticos de las situaciones cotidianas lo que es el paso descompuesto en gestos elementales del "manual del suboficial" al andar ordinario. Esto nos explica que estas actividades coincidan con las exigencias ascéticas de los individuos en ascenso, quienes están dispuestos a encontrar su satisfacción en el esfuerzo mismo, y a aceptar gratificaciones diferidas por su sacrificio presente —lo cual constituye el sentido mismo de su existencia. Las funciones higiénicas tienden a asociarse cada vez más, a subordinarse incluso, a funciones que podríamos llamar estéticas a medida que se asciende en la jerarquía social (sobre todo, en igualdad de circunstancias, entre las mujeres, que se ven aún más conminadas a someterse a las normas que definen lo que debe ser el cuerpo, no solo en cuanto a su configuración perceptible, sino también a su porte y su andar). Finalmente, dentro de las profesiones liberales y la burguesía financiera de rancio abolengo es sin duda donde las funciones higiénicas y estéticas se refuerzan más claramente con funciones sociales, pues los deportes, al igual que los juegos de salón o los intercambios sociales (como las recepciones, las cenas, etcétera) se inscriben dentro de las actividades "gratuitas" y "desinteresadas" que permiten acumular un capital social. Esto se ve en el hecho de que el deporte, en la forma limitada que reviste con el golf, la cacería o el polo de los clubes sociales, tiende a convertirse en un simple pretexto para encuentros selectos o, si se prefiere, en una técnica de sociabilidad, al igual que el bridge o el baile.

Para concluir quisiera únicamente indicar que el principio de las transformaciones de la práctica y el consumo del deporte debe buscarse en la relación entre las transformaciones de la oferta y las de la demanda: las transformaciones de la oferta (como la invención o importación de nuevos juegos o equipos, o la reinterpretación de los deportes o juegos antiguos) se engendran en las luchas

competitivas por imponer la práctica deportiva legitima y conquistar a la clientela de deportistas comunes (el proselitismo deportivo), en las luchas entre los diferentes deportes y dentro de cada uno, entre las diferentes escuelas o tradiciones (como el esquí a campo abierto, en pista, de fondo...), las luchas entre las diferentes categorías de agentes comprometidos en esta rivalidad (deportistas de alto nivel, entrenadores, profesores de gimnasia, productores de equipo); las transformaciones de la demanda son una dimensión de la transformación de los estilos de vida y obedecen a sus reglas generales. La correspondencia que vemos entre ambas series de transformaciones se debe sin duda, como en otros casos, a que el espacio de los productores (es decir, el campo de los agentes e instituciones que son capaces de transformar la oferta) tiende a reproducir en sus divisiones las del espacio de los consumidores; en otras palabras, los *taste-makers* que son capaces de producir o de impeler (incluso de vender) nuevas prácticas o nuevas formas para antiguas prácticas (como los deportes californianos o las diferentes especies de expresión corporal), así como los que defienden antiguas prácticas o antiguas formas, incluyen en su acción las disposiciones y convicciones constitutivas de un *habitus* en el que se expresa una posición determinada dentro del campo de los especialistas y también en el espacio social, y por ello son propensos a expresar, por ende, a *realizar* por virtud de la objetivación, lo que esperan de manera más o menos consciente las fracciones correspondientes del público de profanos.

15. ¿Y QUIÉN CREÓ A LOS CREADORES?[111]

La sociología y el arte no se llevan bien. Esto es culpa del arte y de los artistas que no soportan todo aquello que atenta contra la idea que tienen de sí mismos: el universo del arte es un universo de creencia, creencia en el don, en la unicidad del creador increado, y la irrupción del sociólogo, que quiere comprender, explicar y dar razón, causa escándalo. Es desilusión, reduccionismo, en una palabra, grosería o, lo que viene a ser lo mismo, sacrilegio: el sociólogo es aquel que, al igual que Voltaire expulso a los reyes de la historia, quiere expulsar a los artistas de la historia del arte. Pero también tienen culpa los sociólogos que se las han arreglado para confirmar las ideas preconcebidas sobre la sociología, y en especial sobre la sociología del arte y de la literatura.

Primera idea preconcebida: la sociología puede explicar el consumo cultural, pero no su producción. La mayoría de los trabajos generales sobre la sociología de las obras culturales aceptan esta distinción, que es puramente social: tiende en efecto a preservar para la obra de arte y el "creador" increado un espacio aparte, sagrado, y un trato privilegiado, y entrega a los consumidores a la sociología, es decir, entrega el aspecto inferior, incluso reprimido (sobre todo en su dimensión económica) de la vida intelectual y artística. Y las investigaciones que tratan de determinar los factores sociales de las prácticas culturales (como el hecho de asistir a museos, a obras de teatro o a conciertos) parecen confirmar esta distinción, que no reposa sobre ningún fundamento teórico; en efecto, como trataré de mostrarlo, solo se puede comprender el aspecto más especifico de la producción en sí, es decir, la producción de valor (y de creencia) si se toma en cuenta simultáneamente el espacio de los productores y el de los consumidores.

Segunda idea preconcebida: la sociología —y su instrumento predilecto, la estadística— le resta importancia a la creación artística, la aplasta, la nivela y la reduce; coloca en el mismo plano a los grandes y a los pequeños, y en todo caso no capta lo que es el genio de los más grandes. Una vez más, y quizá aún más claramente en este caso, los sociólogos más bien han justificado a sus críticos. No insistiré en la estadística literaria, la cual, tanto por la insuficiencia de sus métodos como por la pobreza de sus resultados, confirma en forma espectacular los puntos de vista más pesimistas de los guardianes del templo literario. Apenas evocaré la tradición de Lukács y Goldmann, que trata de establecer la relación entre el contenido de la obra literaria y las características sociales de la clase a fracción de clase ala cual se supone que está destinada de manera especial. Este enfoque, que

[111] Conferencia pronunciada en la Ecole Nationale Supérieure des Arts Décoratifs, en abril de 1980.

en sus formas más caricaturescas subordina al escritor o artista a las limitaciones de un medio o a las demandas directas de una clientela, sucumbe a un finalismo o a un funcionalismo ingenuo pues deduce directamente la obra de la función que le seria socialmente asignada. A través de una especie de *corto circuito,* hace desaparecer la lógica propia del espacio de producción artística.

De hecho, también en este punto los "creyentes" tienen toda la razón en contra de la sociología reduccionista cuando señalan la autonomía del artista y, sobre todo, la autonomía que es el resultado de la historia propia del arte. Es cierto que, como dice Malraux, "el arte imita al arte" y que no se pueden explicar las obras únicamente a partir de la demanda, es decir, de las exigencias estéticas y éticas de las diferentes fracciones de la clientela. Esto no implica que se nos remita a la *historia interna del arte* como único complemento autorizado de la *lectura interna de la obra de arte.*

La sociología del arte y de la literatura en su forma ordinaria olvida efectivamente la esencial, es decir, ese universo que posee sus propias tradiciones, sus propias leyes de funcionamiento y de reclutamiento, y por ende su propia historia, que es el universo de la producción artística. La autonomía del arte y del artista, que la tradición hagiográfica acepta como algo obvio, en nombre de la ideología de la obra de arte como "creación" y del artista como creador increado, no es más que la autonomía (relativa) de ese espacio de juego que yo llamo *campo,* una autonomía que se va instituyendo poco a poco y bajo ciertas condiciones, en el transcurso de la historia. El objeto propio de la sociología de las obras culturales no es ni el artista singular (ni tal o cual conjunto puramente *estadístico* de artistas singulares), ni la relación entre el artista (o, lo que es lo mismo, la escuela artística) y tal a cual grupo social concebido como causa eficiente y principio determinante de los contenidos y las formas de expresión, o como causa final de la producción artística, es decir, como demanda, pues la historia de los contenidos y las formas está *directamente* vinculada con la historia de los grupos dominantes y sus luchas por la dominación. Para mí, la sociología de has obras culturales debe tomar como objeto el conjunto de las relaciones (las objetivas y también las que se efectúan en forma de interacciones) *entre el artista y los demás artistas,* y, de manera más amplia, el conjunto de los agentes envueltos en la producción de la obra a, al menos, en la del *valor social* de la obra (los críticos, directores de galerías, mecenas, etcétera). Se opone a la vez a una descripción positivista de las características sociales de los productores (su educación familiar, escolar,...) y a una sociología de la recepción que, como lo hace Antal para el arte italiano de los siglos XIV y XV, referiría directamente las obras a la concepción de la vida de las diferentes fracciones del público de los mecenas, es decir, a "la sociedad considerada en su

capacidad de recepción en relación con el arte". De hecho estas dos perspectivas se suelen confundir, como si se supusiera que, por su origen social, los artistas son propensos a presentir y satisfacer cierta demanda social (resulta notable el hecho de que, dentro de esta lógica, el análisis del *contenido* de las obras tiene primacía —esto ocurre incluso con Antal— sobre el análisis de la *forma,* es decir, la que *es propio* del productor).

Para redondear las cosas, quisiera indicar que el efecto de cortocircuito no se encuentra solo entre las cabezas de turco oficiales de los defensores de la estética pura, como el pobre de Hauser, a incluso en un marxista tan preocupado por la distinción como Adorno (cuando habla de Heidegger), sino en uno de los que más se han dedicado a denunciar el "sociologismo vulgar" y el "materialismo determinista": Umberto Eco. En efecto, en la *Obra abierta* relaciona de manera directa (probablemente en nombre de la idea de que existe una unidad de todas las obras culturales de una época) las propiedades que atribuye a la "obra abierta", como la plurivocidad reivindicada, la imprevisibilidad voluntaria, etcétera, y las propiedades del mundo tal como lo presenta la ciencia, ella a fuerza de salvajes analogías, cuyo fundamento nadie conoce.

Rompiendo con estas diferentes maneras de ignorar la *producción* en sí, la sociología de las obras tal como la concibo toma como objeto el campo de producción cultural, y, de manera inseparable, la relación entre el campo de la producción y el de los consumidores. Los determinismos sociales que dejan su huella en la obra de arte se ejercen por un lado a través del *habitus* del productor, la cual remite así a las condiciones sociales de su producción como sujeto social (familia, etcétera) y como productor (escuela, contactos profesionales, etcétera), y por otro a través de las demandas y limitaciones sociales que se inscriben en la *posición* que ocupa en un campo determinado (más a menos autónomo) de producción. La que se llama "creación" es la confluencia de un *habitus* socialmente constituido y una determinada posición ya instituida *o posible* en la división del trabajo de producción cultural (y, además de todo, en segundo grado, en la división del trabajo de dominación); el trabajo con el cual el artista hace su obra y, de manera inseparable, se hace a sí mismo como artista (y, cuando ella forma parte de la demanda del campo, como artista original, singular) puede describirse como la relación dialéctica entre su puesto, que a menudo lo precede y/o sobrevive (por ejemplo, con las obligaciones de la "vida de artista", ciertos atributos, tradicionales, formas de expresarse,.. .) y su *habitus* que lo hace más a menos propenso a ocupar este puesto o a transformarlo de manera más a menos completa —lo cual puede ser uno de los prerrequisitos del puesto—. En suma, el *habitus* del productor no es nunca totalmente producto del puesto (salvo quizá en

ciertas tradiciones artesanales donde la formación familiar, es decir, los condicionamientos sociales originales de clase, y la formación profesional se confunden por completo). De manera inversa, nunca se puede pasar directamente de las características sociales del productor —su origen social— a las características de su producto: las disposiciones vinculadas con un origen social determinado —plebeyo o burgués— pueden expresarse de maneras muy diferentes, al tiempo que conservan un aire de familia, en campos diferentes. Basta comparar, por ejemplo, a las dos parejas paralelas de plebeyo y patricia, Rousseau-Voltaire y Dostoievski-Tolstoi. Aunque el puesto hace el *habitus* (de manera más a menos completa), el *habitus* que ya está de antemano (de manera más a menos completa) adaptado al puesto (a través de los mecanismos que determinan la vocación y la cooptación) y hecho para el puesto, contribuye a *hacer* el puesto. Y esto aumenta con la distancia entre sus condiciones sociales de producción y las exigencias sociales inscritas en el puesto y con el margen de libertad e innovación implícita a explícitamente inscrito en el puesto. Hay quienes están hechos para apoderarse de posiciones hechas y quienes están hechos para hacer nuevas posiciones. Explicarlo requeriría un análisis demasiado largo y yo quisiera indicar únicamente que sobre todo cuando se trata de comprender las revoluciones culturales a artísticas, hay que taller presente que la autonomía del campo de producción es una autonomía parcial que no excluye la dependencia: las revoluciones especificas, que transforman las relaciones de fuerza dentro de un campo, solo son posibles en la medida en que los que importan nuevas disposiciones y quieren imponer nuevas posiciones encuentran, por ejemplo, un apoyo fuera del campo, en públicos nuevos cuyas demandas expresan y a la vez producen.

Así, el sujeto de la obra de arte no es ni un artista singular, causa aparente, ni un grupo social (la gran burguesía bancaria y comorcial que llega al poder en la Florencia del Quatrocento, como en Antal, o la nobleza judicial en Goldmann), sino *todo el conjunto del campo de producción artística* (que mantiene una relación de autonomía relativa, más a menos grande según las épocas y las sociedades, con los grupos donde se reclutan a los consumidores de sus productos, es decir, con las diferentes fracciones de la clase dirigente). La sociología a la historia social no puede entender nada de la obra de arte, y sobre todo de lo que forum su *singularidad,* cuando toman como objeto un autor a una obra de manera aislada. De hecho, todos los trabajos dedicados a un autor aislado que quieren hacer alga más que hagiografía a anecdotario se ven obligados a tomar en cuenta todo el campo de producción, pero al no dedicarse a esta construcción como *proyecto explícito,* la hacen por lo general de manera muy imperfecta y parcial. Y, contrariamente a lo que se podría creer, el análisis estadístico no logra nada mejor, ya que, al agrupar a los autores según grandes clases preconstruidas (escuelas,

generaciones, géneros, etcétera), destruye todas las diferencias pertinentes por carecer de un análisis previo y la estructura del campo que le mostraría que ciertas posiciones (sobre todo las posiciones *dominantes,* como la que ocupo Sartre en el campo intelectual francés entre 1945 y 1960) pueden *tener cabida para una sola persona* y que las clases correspondientes pueden contener solo una persona, desafiando así a la estadística.

El sujeto de la obra es pues un *habitus* en relación con un puesto, es decir, con un campo. Para mostrarlo y, creo yo, demostrarlo, habría que volver a ver los análisis que he dedicado a Flaubert, donde traté de mostrar cómo la verdad del proyecto flaubertiano, que Sartre busca *desesperadamente* (e interminablemente) en la biografía singular de Flaubert, se inscribe, fuera del individuo Flaubert, en la relación objetiva entre, por un lado, un *habitus* formado dentro de ciertas condiciones sociales (definidas por la posición "neutra" de las profesiones liberales, de las "capacidades", en la clase dominante y también por la posición que el niño Gustave ocupa en la familia en función de su rango de nacimiento y de su relación con el sistema escolar) y, por otro, una posición determinada en el campo de producción Literaria, que se encuentra a su vez situado en una posición determinada en el seno del campo de la clase dominante.

Seré un poco más preciso: como defensor del arte por el arte, Flaubert ocupa en el campo de producción literaria una posición *neutra,* que se define por medio de doble relación negativa (percibida como un doble rechazo), con el "arte social", por un lado, y con el "arte burgués", por otro. Este campo, que a su vez se encuentra situado de manera global en una posición *dominada* dentro del campo de la clase dominante (de allí las acusaciones del "burgués" y el sueño recurrente del "mandarinato", en el cual concuerdan por lo general los artistas de la época), se organiza así según una estructura *homóloga* a la de la clase dominante con su conjunto (como lo veremos, esta homologia es el principio de un ajuste *automático,* y no cínicamente buscado, de los productos a las diferentes categorías de consumidores). Habría que ampliar esto, pero a primera vista resulta claro que, a partir de un análisis de este tipo, se *comprende* la lógica de algunas de las propiedades fundamentales del *estilo* de Flaubert: me refiero, por ejemplo, al discurso libre indirecto, que Bakhtine interpreta como una marca de la relación ambivalente hacia los grupos cuyas palabras le transmite, de una especie de vacilación entre la tentación de identificarse con ellos y la preocupación por guardar su distancia; me refiero también a la estructura quiasmática que se encuentra de manera obsesiva en las novelas y aún más claramente en los proyectos donde Flaubert expresa *en forma transformada y denegada* la doble relación de doble negación que, como "artista", lo opone ala vez al "burgués" y al

"pueblo" y, como artista "puro", lo alza en contra del "arte burgués" y el "arte social". Una vez que se ha construido así el puesto, es decir, la posición de Flaubert en la división del trabajo literario (y, al mismo tiempo, en la división del trabajo de dominación), aún es posible fijar la atención en las condiciones sociales de producción del *habitus* y preguntarse qué debía ser Flaubert para ocupar y producir (de manera inseparable) el puesto de "arte por el arte" y *crear* la posición de Flaubert. Podemos tratar de determinar cuáles son los rasgos pertinentes de las condiciones sociales de producción de Gustave (por ejemplo, la posición del "idiota de la familia", que Sartre analizó bien) que permiten comprender que haya podido ocupar y producir el puesto de Flaubert.

Yendo en contra de lo que sugiere la representación funcionalista, el ajuste de la producción al consumo es esencialmente resultado de la homologia estructural entre el espacio de producción (el campo artístico) y el campo de los consumidores (es decir, el campo de la clase dominante): las divisiones internas del campo de producción se reproducen en una oferta automáticamente (y en parte también conscientemente) diferenciada que sale al encuentro de las demandas automáticamente (y también conscientemente) diferenciadas de las diferentes categorías de consumidores. Así, fuera de cualquier ajuste buscado y de cualquier subordinación directa a una demanda expresamente formulada (dentro de la lógica del *encargo* a del mecenazgo) cada clase de clientes puede encontrar productos a su gusto y cada una de las clases de productores tiene posibilidades de encontrar, al menos en algún momento (es decir, a veces póstumamente) consumidores para sus productos.

De hecho, la mayoría de los actos de producción funcionan siguiendo la lógica de los *dos pájaros de un tiro:* cuando un productor, por ejemplo el critico de teatro de *Le Fígaro*, produce productos adaptados al gusto de su público (lo cual suele ocurrir, como lo dice él mismo), no es —y podemos creerlo cuando lo afirma— que haya tratado de alabar el gusto de sus lectores o que haya obedecido a consignas estéticas o políticas, a advertencias de su director, de sus lectores o de su gobierno (todo esto presuponen las formulas como "lacayo del capitalismo" o "portavoz de la burguesía", de las cuales las teorías ordinarias son formas suavizadas de manera más o menos culta). En realidad, desde el momento en que escogió *Le Fígaro* donde se encontraba a gusto, el cual lo escogió porque lo encontraba a su gusto, todo lo que tiene que hacer es dejarse llevar, como se dice, por su gusto (que tiene implicaciones políticas evidentes en materia de teatro), o, aun mejor, por sus repugnancias —pues el gusto es casi siempre repugnancia por el gusto de los demás—, por el horror que le inspiran las obras que un socio-competidor, el critico del *Nouvel Observateur,* no dejará de encontrar de su gusto, y él lo sabe, para

coincidir como por milagro con el gusto de sus lectores (que son a los lectores del *Nouvel Observateur* lo que él es al critico de ese periódico). Él les aportará además algo que incumbe al profesional, es decir, la respuesta de un intelectual a otro, una critica, que es tranquilizadora para los "burgueses", de los argumentos muy elaborados con los cuales los intelectuales justifican su gusto de vanguardia.

La correspondencia que se establece *objetivamente* entre el productor (artista, critico, periodista, filosofo) y su público no es, claro, producto de un ajuste conscientemente buscado, de transacciones conscientes e interesadas y de concesiones calculadas a las demandas del público. No entenderíamos nada de una obra de arte, de su contenido informativo, de sus temas o de sus tesis, de lo que llaman con una palabra vaga su "ideología", remitiéndola directamente a un grupo. De hecho, esta relación sólo se realiza de más a más y como sin querer a través de la relación que tiene un productor, en función de su posición en el espacio de las posiciones constitutivas del campo de producción, con el espacio de las tomas de posición estéticas y éticas que, dada la historia relativamente autónoma del campo artístico, son efectivamente posibles en un momento dada. Este espacio de tomas de posición, que es producto de la acumulación histórica, es el sistema común de referencias en relación con el cual se definen objetivamente todos los que entran en el campo. Lo que forma la unidad de una época no es tanto una cultura común como una *problemática* común que no es más que el conjunto de las tomas de posición ligadas al conjunto de las posiciones marcadas en el campo. No hay más criterio de la existencia de un intelectual, de un artista o de una escuela que su capacidad para lograr que se le reconozca como ocupante de una posición en el campo, en relación con la cual tendrán que situarse, definirse, los demás, y *la problemática* de una época no es más que el conjunto de estas *relaciones* de posición a posición, y, de manera indisoluble, de toma de posición a toma de posición. Concretamente, esto significa que la aparición de un artista, de una escuela, de un partido o de un movimiento como posición constitutiva de un campo (artístico, político u otro) está marcada por el hecho de que su existencia "plantea, como se dice, problemas" para los ocupantes de las demás posiciones, que las tesis que éste afirma se convierten en objeto de luchas, que proporcionan uno de los términos de las grandes oposiciones en torno a las cuales se organiza la lucha y que sirven para concebir esta lucha (derecha/izquierda, claro /oscuro, cientificismo /anti-cientificismo, etcétera).

Esto equivale a decir que el objeto propio de una ciencia del arte, de la literatura o de la filosofía no puede ser más que el conjunto de los dos espacios inseparables, el de los productos y el de los productores (artistas o escritores, pero también críticos, editores, etcétera), que son como dos traducciones de la misma frase. Esto

va en contra de la autonomización de las obras, que es tan injustificable desde el punto de vista teórico como práctico. Por ejemplo, hacer un análisis sociológico de un discurso limitándose a la obra misma es impedirse a sí mismo el movimiento que conduce en un vaivén incesante de los rasgos temáticos a estilísticos de la obra donde se revela la posición social de productor (sus intereses, sus fantasmas sociales, etcétera) a las características de la posición social del productor donde se anuncian sus "partidos" estilísticos, e inversamente. En suma, solo si se logra superar la oposición entre el análisis (lingüístico u otro) interno y el análisis externo se podrán comprender de manera completa las propiedades que son más propiamente "internas" de la obra.
Pero también hay que superar la alternativa escolástica de la estructura y la historia. La problemática que queda instituida en un campo en forma de autores y obras-faro, especies de puntos de referencia que los demás utilizan para encontrar sus coordenadas, es historia de cabo a rabo. La reacción contra el pasado, que crea la historia, es también lo que crea la historicidad del presente, que se define negativamente por lo que niega. En otras palabras, el rechazo que está en el principio del cambio supone y plantea, y con esto trae al presente, al oponerse a él, aquello a lo cual se opone: la reacción en contra del romanticismo anti-científico e individualista que lleva a los parnasianos a darle un nuevo valor a la ciencia y a integrar sus descubrimientos en su obra, los impulsa a encontrar en el *Genie des religions* de Quinet (o en la obra de Burnouf, restaurador de las epopeyas míticas de la India) la antitesis y el antidote del *Genie du christianisme* —como los inclina hacia el culto por Grecia, antitesis de la Edad Media y símbolo de la forma perfecta a través de la cual, a sus ojos, la poesía se asemeja a la ciencia.

Aquí me siento tentado a abrir un paréntesis. Para hacer que vuelvan a la realidad los historiadores de las ideas que creen que lo que circula en el campo intelectual, y sobre todo entre los intelectuales y artistas, son *ideas,* recordaré simplemente que los parnasianos vinculaban a Grecia no solo con la idea de la forma perfecta, exaltada por Gautier, sine también con la idea de *armonía,* que estaba en boga en esa época; la encontramos, por ejemplo, en las teorías de los reformadores sociales, como Fourier. Lo que circula en un campo, y en particular entre los especialistas de diferentes artes, son estereotipos más o menos polémicos y reductores (con los que tienen que contar los productores), títulos de obras que todo el mundo comenta —como *Romances sans paroles,* título que Verlaine tomo de Mendelssohn —, palabras de moda y las ideas poco claras que éstas transmiten —como la palabra "saturnirio" o el tema de las *Fetes galantes* que lanzaron los Goncourt. En pocas palabras, podríamos preguntarnos silo que tienen en común todos los productores de bienes culturales de una época no es esa especie de *Vulgata distinguida,* esa serie de lugares comunes elegantes que el tropel de ensayistas,

críticos y periodistas semi-intelectuales produce y disemina, y que es inseparable de un estilo y un humor. Esta vulgata que es, claro, lo que está más "de moda", es decir, lo que envejece más rápido, lo más perecedero, dentro de la producción de una época, es sin duda también lo que más tiene en común el conjunto de los productores culturales.

Vuelvo al ejemplo de Quinet, que muestra una de las propiedades más importantes de cualquier campo de producción; se trata de la presencia permanente del pasado del campo que se recuerda sin cesar a través de las rupturas mismas que lo remiten al pasado y que, igual que las evocaciones directas, referencias o alusiones, son como gestos de complicidad dirigidos a los demás productores y a los consumidores que se definen como consumidores legítimos mostrándose capaces de captarlos. El *Genie des religions* se plantea oponiéndose al *Genie du christianisme.* La distinción, que remite el pasado al pasado, le supone y lo perpetua, en el hecho mismo de apartarse de él. Una de las propiedades fundamentales de los campos de producción cultural reside precisamente en el hecho de que los actos que en él se realizan y los productos que se producen contienen la referencia práctica (a veces explicita) a la historia del campo. Por ejemplo, lo que separa los escritos de Jünger o Spengler sobre la técnica, el tiempo o la historia de lo que Heidegger escribe sobre los mismos temas es el hecho de que, al situarse en la problemática filosófica, es decir, en el campo filosófico, Heidegger vuelve a introducir toda la historia de la filosofía que culmina en esta problemática. Luc Boltanski ha mostrado que la construcción de un campo de la tira cómica viene acompañada por un cuerpo de historiógrafos, y, de manera simultánea, por la aparición de obras que contiene la referencia "erudita" a la historia del género. Podríamos hacer esta misma demostración en relación con la historia del cine.

Es cierto que "el arte imita al arte", o, para ser más exactos, que el ante nace del arte, es decir, por lo general del arte al cual se opone. Y la autonomía del artista encuentra su fundamento no en el milagro de su gente creador, sine en el producto social de la historia social de un campo relativamente autónomo, de muchas, técnicas, lenguajes, etcétera. La historia es la que define los medios y limites de lo pensable y hace que lo que ocurre en el campo no sea nunca el *reflejo* directo de las limitaciones o demandas externas, sine una expresión simbólica, *refractada* por toda la lógica propia del campo. La historia que está depositada en la estructura misma del campo y en los *habitus* de los agentes es ese *prisma* que se interpone entre el mundo externo al campo y la obra de arte, provocando en los acontecimientos externos, como la crisis económica, la politica reaccionaria o la revolución científica, una verdadera *refracción.*

Para terminar, quisiera cerrar el círculo y volver al punto de partida, es decir, a la antinomia entre el arte y la sociología y tomar en serio no la denuncia del sacrilegio científico, sino que lo que se enuncia en esta denuncia, es decir, el carácter *sagrado* del arte y del artista. En efecto, pienso que la sociología del arte debe tomar como objeto no solo las condiciones sociales de la producción de los productores (es decir, las determinantes sociales de la formación o selección de los artistas), sino también las condiciones sociales de producción del campo de producción como lugar donde se realiza el trabajo que tiende (y no *esta dirigido*) a producir al artista como productor de objetos sagrados, de *fetiches,* o, lo que viene a ser lo mismo, la obra de arte como objeto de creencia, de amor y de placer estético.

Para explicar esto evocaré la alta costura, que proporciona una imagen aumentada de lo que ocurre en el universo de la pintura. Sabemos que cuando se aplica a un objeto cualquiera, como un perfume, un por de zapatos, incluso, y es un ejemplo real, un bidet, la magia de la firma puede multiplicar de manera extraordinaria el valor de este objeto. No hay duda de que este es un acto mágico, al químico, puesto que se transforman la naturaleza y el valor social del objeto, sin que se modifique su naturaleza física o química (me refiero a los perfumes). La historia de la pintura desde Duchamp ha proporcionado numerosos ejemplos, que todos ustedes recordarán, de actos mágicos que, como los de los diseñadores, han obtenido tan claramente su valor del valor social del que los produce que uno se ve obligado a preguntar no lo que hace el artista, sino *quién hace al artista,* es decir, el poder de transmutación que ejerce el artista. Encontraremos la misma pregunta que se planteaba Mauss cuando, ya desesperado, después de buscar todos los fundamentos pasibles del poder del brujo, acaba por preguntar quién hace al brujo. Quizá me dirán que el mingitorio y la rueda de bicicleta de Duchamp (y desde entonces se han hecho cosas aún mayores) no son más que un límite extraordinario. Pero bastará analizar las relaciones entre el original (el "auténtico") y la falsificación, la replica o la copia, o aun los efectos de la *atribución* (objeto principal, si no es que exclusivo, de la historia del arte tradicional, que perpetúa la tradición de conocedor y el experto) sobre el valor social y económico de la obra, para ver que la que crea el valor de la obra no es la rareza (unicidad) del producto sino la rareza del productor, manifestada en la *firma,* que en la moda se llama "griffe", es decir, la creencia colectiva en el valor del productor y de su producto. Recordamos a Warhol, quien lleva a los extremos lo que había hecho Jasper Jones al fabricar una lata de cerveza Ballantine de bronce, firmando latas de conservas, *soupcans* de Cambell's, y las revende a seis dólares la lata en lugar de quince *cents.*

Habría que matizar y afirmar el análisis. Pero me limitaré a indicar que una de las principales tareas de la historia del arte seria la de describir la génesis de un campo de producción artística capaz de producir al artista (por oposición al artesano) como tal. No se trata de preguntarse, como lo ha hecho hasta ahora de manera obsesiva la historia del arte, cuándo y cómo se desprendió el artista del estatus del artesano. Se trata de describir las condiciones económicas y sociales de la constitución de un campo artístico capaz de fundar la creencia en los poderes casi divinos que se le reconocen al artista moderno. En otras palabras, no se trata solo de destruir lo que Benjamín llamaba el "fetiche del nombre del maestro". (Este es uno de los sacrilegios fáciles en los que ha caído la sociología con cierta frecuencia: al igual que la magia negra, la inversión sacrílega contiene una forma de reconocimiento de lo sagrado. Las satisfacciones que otorga la desacralización no permiten tomar en serio el hecho de la consagración y de lo sagrado, y por ende, tampoco explicarlo.) Se trata de registrar el hecho de que el nombre del maestro efectivamente es un *fetiche*, y de describir las condiciones sociales de posibilidad del personaje del artista como maestro, es decir, como productor de ese fetiche que es la obra de arte. En suma, se trata de mostrar cómo se constituyo históricamente el campo de producción artística, que como tal, produce de la creencia en el valor del arte yen el poder creador de valor del artista. Así se habrá fundado lo que planteamos en un principio como postulado metodológico, a saber, que el "sujeto" de la producción artística y de su producto no es el artista, sino el conjunto de los agentes que tienen intereses en el arte, a quienes interesa el arte y su existencia, que viven del arte por el arte, como productores de obras consideradas artísticas (grandes o pequeños, Webres, esto es, celebrados, o desconocidos), críticos, coleccionistas, intermediarios, conservadores, historiadores del arte, etcétera.

Ya está. El circulo se ha cerrado. Y quedamos atrapados en su interior.[112]

[112] El lector encontrará análisis complementarios en Pierre Bourdieu, "Critique du discours lettré", en *Actes de la recherche en sciences sociales,* núms. 5-6, noviembre de 1975, Pp. 4-8; "La production de la croyance, contribution êune economic des biens symboliques", en *Actes de la recherche en sciences sociales,* núm. 13, 1977, pp. 3-43; "Lettre a Paolo Fossati a propos de la Storia dell'arte italiana", en *Actes de la rechercheen sciences sociales,* núm. 31, 1980, Pp. 90-92; "Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe", en *Scolies,* núm. 1, 1977, pp. 7-26; "L'invention de la vie d'artiste", en *Actes de la recherche en sciences sociales,* núm. 2, marzo de 1975, pp. 67-94; "L'ontologie politique de Martin Heidegger", en *Actes de la recherche en sciences sociales,* núms. 5-6, noviembre de 1975. pp. 109-156. El texto publicado en *Scolies* y el último se encuentran traducidos al español en el libro *Campo del poder y campo intelectual,* Buenos Aires, Folios, 1983.

16. LA OPINIÓN PÚBLICA NO EXISTE[113]

Quisiera especificar primero que mi objetivo no es denunciar en forma mecánica y fácil los sondeos de opinión, sino proceder a un análisis riguroso de su funcionamiento y sus funciones. Esto implica poner en tela de juicio los tres supuestos que implícitamente utilizan. Cualquier encuesta de opinión supone que todo el mundo puede tener una opinión; o, dicho en otras palabras, que la producción de una opinión está al alcance de todos. Con riesgo de herir un sentimiento ingenuamente democrático, impugnaré este primer postulado. Segundo postulado: se supone que todas las opiniones tienen el mismo valor. Yo pienso que se puede demostrar que esto no es cierto y que el hecho de acumular opiniones que no tienen para nada la misma fuerza real lleva a producir artefactos que no tienen sentido. Tercer postulado implícito: en el simple hecho de plantear la misma pregunta a todo el mundo está implicada la hipótesis de que hay un consenso sobre los problemas, en otras palabras, que hay un acuerdo sobre las preguntas que merece la pena hacer. Me parece que estos tres postulados implican toda una serie de distorsiones que se observan incluso cuando están satisfechas todas las condiciones del rigor metodológico en la recolección y el análisis de los datos.

Con mucha frecuencia se hacen reproches técnicos a los sondeos de opinión. Por ejemplo, se pone en tela de juicio la representatividad de las muestras. Pienso que en el estado actual de los medios que utilizan las compañías de producción de sondeos, esta objeción no carece de fundamento. También se les reprocha el hacer preguntas falseadas o de falsear las preguntas a través de su formulación; esto es ya más cierto y con frecuencia se induce la respuesta por la manera de hacer la pregunta. Así, por ejemplo, transgrediendo el precepto elemental para la formulación de un cuestionario que exige que se "dé oportunidad" a todas las respuestas posibles, se omite con frecuencia en las preguntas o respuestas que se proponen una de las opciones posibles, o se formula varias veces la misma opción de maneras diferentes. Hay toda clase de distorsiones de este tipo y seria interesante interrogarse sobre sus condiciones sociales de aparición. Por lo general, se deben a las condiciones en que trabajan los que producen estos cuestionarios, pero se deben sobre todo a que las problemáticas que fabrican los institutos de sondeos de opinión están subordinadas a una demanda de tipo particular. Así, habiendo emprendido el análisis de una encuesta nacional sobre la opinión de los franceses acerca del sistema de enseñanza, en los archivos de varias oficinas recogimos todas las preguntas relacionadas con la enseñanza. Esto nos

[113] Conferencia dictada en *Noroit,* Arras, en enero de 1972 y publicada en *Les temps modernes,* núm. 318, enero de 1973, pp. 1292-1309.

mostró que desde mayo del 68 se han hecho más de 200 preguntas sobre el sistema de enseñanza, contra menos de 20 entre 1960 y 1968. Esto significa que las problemáticas que se imponen a este tipo de organismos están profundamente relacionadas con la coyuntura y dominadas por un determinado tipo de demanda social. La cuestión de la enseñanza, por ejemplo, no puede ser planteada por un instituto de opinión pública más que cuando se convierte en un problema político. Se ve enseguida la diferencia que separa estas instituciones de los centros de investigación que engendran sus problemáticas, si no en una atmósfera pura, si al menos con una distancia mucho mayor con respecto de la demanda social en su forma directa e inmediata.

Un análisis estadístico somero de las preguntas planteadas nos mostró que la gran mayoría está directamente relacionada con las preocupaciones políticas del "personal político". Si esta tarde nos entretuviéramos jugando a los papelitos, y yo les pidiera que escribieran las cinco preguntas que les parecen más importantes con respecto de la enseñanza, seguramente obtendríamos una lista muy diferente de la que obtenemos cuando recogemos las preguntas que efectivamente se hicieron en las encuestas de opinión. La pregunta "¿Hay que introducir la politica en los liceos?" (o sus variantes) se hizo con mucha frecuencia, mientras que la pregunta "¿Hay que modificar los programas?" o "¿Hay que modificar el modo de transmitir los contenidos?" apareció muy rara vez. Lo mismo ocurrió con "¿Hay que reciclar al personal docente?" Todas estas son preguntas importantes, al menos desde otra perspectiva.

Las problemáticas que proponen los sondeos de opinión están subordinadas a intereses políticos, y ello determina con fuerza a la vez el significado de las respuestas y el que se atribuye a la publicación de los resultados. Tal como están las cosas actualmente, el sondeo de opinión es un instrumento de acción politica; su función más importante consiste quizás en imponer la ilusión de que existe una opinión pública como mera suma de opiniones individuales; debe imponer la idea de que existe algo que seria una especie de media de las opiniones o de opinión media. La "opinión pública" que se manifiesta en las primeras paginas de los periódicos en forma de porcentajes (60 % de los franceses están de acuerdo con...); esta opinión pública en un artefacto puro y simple cuya función es disimular que en un momento dado el estado de la opinión es un sistema de fuerzas, de tensiones, y que no hay nada menos adecuado para representarlo que un porcentaje.

Sabemos que cualquier ejercicio de fuerza viene acompañado por un discurso que está dirigido a legitimar la fuerza de aquel que la ejerce; se puede decir incluso

que la característica de una relación de fuerza es el hecho de que solo posee toda su fuerza en la medida en que se disimula como tal. En pocas palabras, para decirlo sencillamente, el político es aquel que dice "Dios está con nosotros". El equivalente de "Dios está con nosotros" es hoy en día "la opinión pública está con nosotros". Este es el efecto fundamental de la encuesta de opinión: se trata de constituir la idea de que existe una opinión pública unánime, y así legitimar una politica y reforzar las relaciones de fuerza que la fundan o la hacen posible.

Como dije desde el principio lo que quería decir al final, voy a tratar de indicar muy rápidamente cuáles son las opera-clones con las que se produce este *efecto de consenso.* La primera operación, que tiene como punto de parada el postulado que dice que todo el mundo debe tener una opinión, consiste en ignorar las no-respuestas. Por ejemplo, si usted le pregunta a la gente: "¿Esta usted de acuerdo con el gobierno de Pompidou?", y registra 30 % de no-respuestas, 20 de respuestas afirmativas y 50 de negativas, puede decir: el porcentaje de la gente que está en contra es superior al de la gente que está de acuerdo y queda ese residuo de 30%. También puede volver a calcular los porcentajes a favor y en contra excluyendo las no-respuestas. Esta simple decisión es una operación teórica que tiene una importancia fabulosa sobre la cual quisiera reflexionar junto con ustedes.

Eliminar las no-respuestas es lo mismo que se hace en una consulta electoral donde hay votos en blanco o anulados; es imponer a la encuesta de opinión la filosofía implícita de la encuesta electoral. Si observamos las cosas con cuidado, nos damos cuenta de que la tasa de no-respuestas es más alta entre las mujeres que entre los hombres, y que la diferencia entre hombres y mujeres aumenta a medida que los problemas que se plantean son de un orden más propiamente políticos. Otra observación: cuanto más se refiere una pregunta a problemas de saber, de conocimiento, mayor es la diferencia entre la tasa de no-respuestas de los individuos con más educación escolar y la de los que tienen menos. De manera inversa, cuando las preguntas se refieren a problemas éticos, las variaciones en la tasa de no-respuestas según el nivel de escolaridad son pequeñas (por ejemplo: "¿Hay que ser severo con los niños?"). Otra observación: cuantos más problemas conflictivos plantea una pregunta, cuanto más se relaciona con el meollo de las contradicciones (pongamos una pregunta sobre la situación de Checoslovaquia a la gente que vota por los comunistas), cuantas más tensiones genera una pregunta para una categoría determinada, más frecuentes serán las no respuestas dentro de esta categoría. Como consecuencia, el simple análisis estadístico de las no-respuestas aporta una información sobre lo que significa la pregunta así como sobre la categoría considerada, y ésta se define tanto por *la probabilidad* que posee

de *tener una opinión* como por la probabilidad condicional de que su opinión sea favorable o desfavorable.

El análisis científico de los sondeos de opinión muestra que prácticamente no existe ningún problema ómnibus; no hay pregunta que no se reinterprete en función de los intereses de las personas a quienes se les hace, y el primer imperativo es preguntarse a qué pregunta creyeron contestar las diferentes categorías de personas encuestadas. Uno de los efectos más perniciosos de la encuesta de opinión consiste precisamente en que apura a la gente a contestar preguntas que no se les plantean. Pongamos, por ejemplo, las preguntas, que giran en torno a los problemas morales, ya se trate de la severidad, de los padres, de las relaciones entre maestros y alumnos, la pedagogía directiva o no, etcétera, estos, problemas se perciben cada vez más como problemas éticos a medida que descendemos en la jerarquía social, pero pueden ser problemas políticos para las clases superiores; uno de los efectos de la encuesta consiste en transformar las respuestas éticas en respuestas políticas por el simple efecto de imposición de una problemática.

De hecho, hay varios principios a partir de los cuales se puede generar una respuesta. Existe, para empezar, lo que Podríamos. Llamar la *competencia politica* por referencia a una definición a la vez arbitraria y legitima, es decir, dominante y disfrazada como tal, de la politica. Esta competencia politica no está universalmente repartida. Varia a grandes rasgos igual que el nivel de escolaridad. En otras palabras, la probabilidad de taller una opinión sobre todas las cuestiones que suponen un saber político se puede comparar con la probabilidad de visitar un museo. Se observan diferencias enormes: allí donde un estudiante que participa en un movimiento izquierdista percibe quince divisiones a la izquierda del PSU, para el ejecutivo medio no existe nada. En la escala politica (extrema izquierda, izquierda, centro-izquierda, centro-derecha, derecha, extrema derecha, etcétera) que las encuestas de "ciencia politica" utilizan como algo obvio, ciertas categorías sociales utilizan intensamente un rinconcito de la extrema izquierda; otras solo usan el centro y otras toda la escala. Finalmente, una elección es el agregado de espacios totalmente diferentes; se están sumando personas que miden en centímetros con otras que miden en kilómetros, o, incluso, personas que califican del cero al veinte con otras que califican del nueve al once. La competencia se mide, entre otras cosas, por el grado de delicadeza de la percepción (lo mismo ocurre con la estética, pues algunos pueden distinguir cinco o seis estilos sucesivos en un mismo pintor).

Se puede llevar más lejos esta comparación. En lo que se refiere a la percepción estética, existe primero una condición permisiva: la gente tiene que percibir la obra de arte como obra de arte; luego, una vez que la percibe como tal, debe poseer las categorías de percepción necesarias para construirla, estructurarla, etcétera. Supongamos una pregunta formulada así: "¿Está usted a favor de una educación directiva o de una educación no directiva?" Para algunos, puede constituirse como una pregunta politica, ya que la representación de la relación entre padres e hijos se integra dentro de una visión sistemática de la sociedad; para otros, es una mera cuestión moral. Así, en el cuestionario que hemos elaborado en el cual preguntamos a la gente si para ellos declarar una huelga es algo político, si lo es llevar el pelo largo, participar en un festival pop, etcétera, hace aparecer variaciones muy grandes según las clases sociales. La primera condición para responder de manera adecuada a una pregunta politica es pues ser capaz de constituirla como politica; la segunda es que, una vez que se ha constituido como politica, hay que ser capaz de aplicarle categorías propiamente políticas que pueden ser mas o menos adecuadas, más o menos refinadas. Estas son las condiciones especificas de producción de las opiniones, mismas que la encuesta de opinión supone que quedan universal y uniformemente satisfechas con el primer postulado según el cual todo el mundo puede producir una opinión.

El segundo principio a partir del cual la gente puede producir una opinión es lo que yo llamo el *"ethos de clase"* (por no decir "ética de clase"), es decir, un sistema de valores implícitos que las personas han interiorizado desde la infancia y a partir del cual engendran respuestas para problemas muy diferentes. La coherencia y la lógica de las opiniones que la gente puede intercambiar a la salida de un juego de futbol entre Roubaix y Valenciennes se debe en gran medida al *ethos* de clase. Gran cantidad de respuestas que se consideran como respuestas políticas se producen en realidad a partir del *ethos* de clase y, por ello mismo, pueden revestir un significado totalmente diferente cuando se interpretan en el terreno político. En este punto debo hacer referencia a una tradición sociológica, muy difundida sobre todo entre ciertos sociólogos de la politica en Estados Unidos, que hablan muy comúnmente de un conservadurismo y un autoritarismo de las clases populares. Estas tesis están fundadas en la comparación internacional de encuestas o elecciones que tienden a mostrar que cada vez que se interroga a las clases populares, en cualquier país, sobre los problemas vinculados con las relaciones de autoridad, la libertad individual, la libertad de prensa, etcétera, éstas dan respuestas más "autoritarias" que las demás clases; y se saca la conclusión global que existe un conflicto entre los valores democráticos (en el autor al que me refiero concretamente, Lipset, se trata de los valores democráticos norteamericanos) y los valores que han interiorizado las clases populares, que son de tipo autoritario y

represivo. De allí se extrae una especie de visión escatológica: elevemos el nivel de vida, el nivel de escolaridad, etcétera, y ya que la tendencia hacia la represión y el autoritarismo está ligada a los ingresos bajos y a los bajos niveles de escolaridad, produciremos así buenos ciudadanos de la democracia norteamericana. Para mí, lo que está en tela de juicio es el significado de las repuestas a ciertas preguntas. Supongamos un conjunto de preguntas del siguiente tipo: ¿Está usted en pro de la igualdad entre sexos? ¿Está usted en pro de la libertad sexual de los cónyuges? ¿Está usted en pro de una educación no represiva? ¿Está usted en pro de la nueva sociedad?... Supongamos otro conjunto de preguntas del tipo: ¿Cree usted que los profesores deben ponerse en huelga cuando se ve amenazado su trabajo? ¿Cree usted que los docentes deben ser solidarios con los demás trabajadores del Estado en los periodos de conflicto social?... De estos dos conjuntos de respuestas se obtienen estructuras diametralmente inversas desde el punto de vista de la clase social: el primer conjunto de preguntas, que atañe a un tipo de innovación en las relaciones sociales, en la forma simbólica de las relaciones sociales, suscita respuestas que son cada vez más favorables a medida que uno se eleva en la jerarquía social y en la jerarquía que determina el nivel de escolaridad; inversamente, las preguntas que se relacionan con las transformaciones reales de las relaciones de fuerza entre las clases suscitan respuestas que son cada vez más desfavorables a medida que se asciende en la jerarquía social.
En suma, la proposición "las clases populares son represivas" no es ni cierta ni falsa. Es cierta en la medida en que, ante todo un conjunto de problemas que atañen a la moral familiar, a las relaciones entre generaciones o entre sexos, las clases populares tienen tendencia a mostrarse mucho más rigoristas que las demás clases sociales. Por el contrario, en lo que se refiere a las preguntas de estructura politica, que ponen en juego la conservación o transformación del orden social, y no solo la conservación o transformación de las formas de relación entre los individuos, las clases populares son mucho más favorables a la innovación, es decir, a una transformación de las estructuras sociales. Ven ustedes cómo algunos de los problemas que se plantearon en mayo del 68, con frecuencia mal planteadas, en el conflicto entre el partido comunista y los izquierdistas se relacionan muy directamente con el problema central que he tratado de exponer esta tarde, el de la naturaleza de las respuestas, esto es, del principio a partir del cual se producen. La oposición que he fijado entre ambos grupos de preguntas se reduce, en efecto, a la oposición entre dos principios de producción de opiniones: un principio propiamente político y un principio único; el problema del conservadurismo de las clases populares es producto de la ignorancia de esta distinción.

El efecto de imposición de una problemática que ejerce cualquier encuesta de opinión y cualquier sistema de consulta politica (empezando por el sistema

electoral), proviene del hecho de que las preguntas que se hacen en una encuesta de opinión no son las que se hacen de manera natural todas las personas interrogadas y que las repuestas no se interpretan en función de la problemática en relación con la cual han respondido las diferentes categorías de encuestados. Así, *la problemática dominante,* de la cual tenemos una imagen gracias a la lista de preguntas que hacen desde hace dos años los institutos de sondeo, es decir, la que interesa esencialmente a la gente que posee el poder y que quiere estar informada sobre los medios de organizar su acción politica, es algo que dominan de manera muy desigual las diversas clases sociales. Y lo que es importante es que éstas son más o menos aptas para producir una contra-problemática. A propósito del debate televisado entre Servan-Schreiber y Giscard d'Estaing, un instituto de sondeos de opinión hizo preguntas como "¿Cree usted que el éxito académico depende de las dotes, de la inteligencia, del trabajo, del mérito?" Las respuestas ofrecen en realidad una información (que ignoran aquellos que la producen) sobre qué tan conscientes están las diferentes clases sociales de las leyes de la transmisión hereditaria del capital cultural; la adhesión al mito del don y del ascenso gracias a la escuela, de la justicia escolar, de la equidad de la distribución de los puestos en función de los títulos, etcétera, es muy fuerte entre las clases populares. La contra-problemática puede existir para ciertos intelectuales, pero no tiene fuerza social aunque la hayan tornado algunos partidos o grupos. La verdad científica está sometida a las mismas leyes de difusión que la ideología. Una proposición científica es como una bula papal sobre el control de la natalidad: solo predica para los conversos.

Se suele asociar la idea de la objetividad de una encuesta de opinión con el hecho de plantear la pregunta en los términos más neutros para dar plena oportunidad a todas las respuestas. En realidad, la encuesta de opinión estaría más cerca de lo que ocurre en la realidad si trasgrediera completamente las reglas de la "objetividad" y otorgara a la gente los medios para situarse como se sitúa realmente en la práctica real, es decir, en relación con opiniones ya formuladas; en lugar de decir, por ejemplo, "Hay gente en favor del control de la natalidad y gente en contra; ¿cuál es su opinión [...]", se podría enunciar una serie de tomas de posición explicitas por grupos encargados de constituir opiniones y difundirlas, de manera que la gente pudiera situarse en relación con las respuestas ya constituidas. Se suele hablar de "tomas de posición"; hay posiciones que ya están previstas y uno las *toma.* Pero no las toma al azar. Se toman posiciones que uno ya es propenso a tomar en función de la posición que ocupa en un campo determinado. Un análisis riguroso está orientado a explicar las relaciones entre la estructura de las posiciones que deben tomarse y la estructura del campo de las posiciones que ya están objetivamente ocupadas.

Si las encuestas de opinión captan tan mal los estados virtuales de la opinión, o, para ser más exactos, los movimientos de opinión, ello se debe, entre otras cosas, a que la situación en la cual aprehenden las opiniones es totalmente artificial. En las situaciones en que se constituye la opinión, en particular en las situaciones de *crisis,* la gente se encuentra ante opiniones constituidas, opiniones que sostienen ciertos grupos, de manera que elegir entre las opiniones equivale muy claramente a elegir entre los grupos. Este es el principio del *efecto de politización* que produce la crisis: es necesario elegir entre grupos que se definen políticamente y definir cada vez más tomas de posición en función de principios explícitamente políticos. En realidad, lo que a ml me parece importante es que la encuesta de opinión considera ala opinión pública como una simple suma de opiniones individuales, recogidas en una situación que es, a fin de cuentas, la de la cabina electoral, a la cual va furtivamente un individuo a expresar de manera aislada una opinión aislada. En las situaciones reales, las opiniones son fuerzas y las relaciones de opiniones son conflictos de fuerza entre grupos.

De estos análisis se desprende otra ley: una persona tiene más opiniones sobre un problema cuanto más interesada se encuentra en el problema, es decir, cuanto más interés tiene en él. Por ejemplo, sobre el sistema de enseñanza la tasa de respuestas está muy íntimamente ligada al grado de proximidad con dicho sistema, y la probabilidad de que alguien tenga una opinión varia en función de la probabilidad de tener poder sobre aquello de lo cual opina. La opinión que se afirma como tal, de manera espontánea, es la de la gente cuya opinión pesa, como se dice. Si un ministro de educación actuara en función de un sondeo de opinión (o al menos, a partir de una lectura superficial del sondeo), no haría lo que hace cuando actúa realmente como político, es decir, a partir de las llamadas telefónicas que recibe, de la visita de un dirigente sindical, de un decano, etcétera. De hecho, actúa en función de las fuerzas de opinión realmente constituidas que solo rozan su percepción en la medida en que tienen fuerza y que tienen fuerza porque son movilizadas.

Cuando se trata de prever lo que será la universidad durante los próximos diez años, pienso que la opinión movilizada constituye la mejor base. Sin embargo, el hecho que muestran las no-repuestas de que las disposiciones de ciertas categorías alcanzan el estatus de opinión, es decir, de discurso constituido que quiere ser coherente, quiere ser escuchado, imponerse, etcétera, no debe llevarnos a concluir que en una situación de crisis las personas que no tenían ninguna opinión elegirían al azar; cuando el problema está políticamente constituido para ellas (como los problemas de salario a de ritmo de trabajo para los obreros), elegirán en términos

de competencia politica; cuando se trata de un problema que para ellas no está políticamente constituido (como la represión en las relaciones dentro de la empresa) a está en vías de constituirse, se dejarán guiar por el sistema de disposiciones profundamente inconsciente que orienta sus elecciones en los campos más diversos, desde la estética o el deporte hasta las preferencias económicas. La encuesta de opinión tradicional ignora tanto a los grupos de presión como las disposiciones virtuales que pueden no expresarse en forma de discurso explicito. Esta es la razón par la cual es incapaz de engendrar la menor previsión razonable sobre lo que ocurrirá en una situación de crisis.

Supongamos un problema como el del sistema de enseñanza. Se puede preguntar: "¿Qué piensa usted de la politica de Edgar Faure?" Es una pregunta muy semejante a una encuesta electoral, en el sentido de que en la noche todos los gatos son pardos: a grandes rasgos, todo el mundo está de acuerdo sin saber sobre qué; sabemos lo que significaba el voto unánime en favor de la ley Faure en ha Asamblea Nacional. Luego se pregunta: "¿Está usted en pro de que se introduzca la política en los liceos?" En este caso se observa una divergencia muy clara. Lo mismo ocurre cuando se pregunta: "¿Piensa usted que los profesores tienen derecho a ponerse en huelga?" En este caso, par una transferencia de su competencia política especifica, los miembros de las clases populares saben qué responder. Se puede preguntar también: "¿Piensa usted que hay que transformar los programas de estudio? ¿Está usted en pro de un seguimiento continua del alumno? ¿Piensa usted que deben participar los padres de alumnos en las reuniones de profesores? ¿Está usted en pro de que se suprima el examen de 'agregación'?" Detrás de la pregunta ¿Está usted a favor de Edgar Faure?", estaban todas estas preguntas y la gente ha tornado posición de un solo golpe sobre un conjunto de problemas que un buen cuestionario no podría plantear con menos de Sesenta preguntas sobre las que se observarían variaciones en todos los sentidos. En un caso las opiniones estarían ligadas ala posición en la jerarquía social de manera positiva, en el otro, de manera negativa, en ciertos casos él vínculo seria fuerte, en otros débil a incluso inexistente. Basta pensar que una consulta electoral representa el caso extremo de una pregunta como "¿Está usted a favor de Edgar Faure?" para comprender que los especialistas en sociología politica hayan notado que la relación que se observa generalmente en casi todas los ámbitos de la práctica social entre la clase social y las prácticas u opiniones es muy débil cuando se trata de fenómenos electorales, al punto de que algunos no vacilan en concluir que no existe ninguna relación entre la clase social y el hecho de votar por la derecha o por la izquierda. Si ustedes tienen presente que una consulta electoral plantea en una sola pregunta sincrética lo que no se podría captar de manera razonable con menos de 200 preguntas, que unos miden en centímetros y

otros en kilómetros, que la estrategia de los candidatos consiste en plantear mal las preguntas y utilizar al máximo la disimulación de las divergencias para atraer los votos vacilantes, concluirán que quizá hay que plantear a la inversa el problema tradicional de la relación entre el voto y la clase social y preguntarse cómo es posible que se observe a pesar de todo una relación, por débil que sea; quizá hay que interrogarse sobre la función del sistema electoral, un instrumento que, por su lógica misma, tiende a atenuar los conflictos y las divergencias. Lo que es cierto es que estudiando el funcionamiento del sondeo de opinión podemos darnos una idea de cómo funciona ese tipo particular de encuesta de opinión que es la consulta electoral y de cuál es el efecto que produce.

En suma, lo que quise decir precisamente es que la opinión pública no existe, al menos con la forma que le atribuyen aquellos que tienen interés en afirmar su existencia. He dicho que existen por un lado las opiniones constituidas, movilizadas, ciertos grupos de presión movilizados en torno a un sistema de *intereses* explícitamente formulados, y, por otro, disposiciones que, por definición, no son una opinión, si con esto entendemos, como lo he hecho durante todo este análisis, algo que puede formularse como un discurso que quiere ser coherente. Esta definición de la opinión no es mi opinión sobre la opinión. Es simplemente la manera de expresar explícitamente la definición que utilizan los sondeos de opinión al pedir que la gente tome posición sobre opiniones formuladas y al producir, por simple agregación estadística de opiniones que así se producen, ese artefacto que es la opinión pública. Digo simplemente que la opinión pública, en la acepción que aceptan implícitamente los que realizan los sondeos de opinión o los que utilizan los resultados, no existe.

17. CULTURA Y POLITICA[114]

PIERRE BORDIEU

Tengo un gran deseo de eludir el ritual de la conferencia y considero lo que voy a decir como una oferta; espero que en función de mi oferta se definirá una demanda y que haremos negocio.

Una de las dificultades de la comunicación entre el sociólogo y sus lectores se debe a que éstos se encuentran ante un producto del que pocos saben cómo fue producido. Y sucede que el conocimiento de las condiciones de producción del producto forma parte rigurosamente de las condiciones de una comunicación racional sobre el resultado de la ciencia social. Los lectores se enfrentan con un producto terminado que se les ofrece en un orden que no es el del descubrimiento (en el sentido de que tiende a acercarse a un orden deductivo, lo que origina que muchas veces la gente sospeche que el sociólogo produjo sus teorías ya bien construidas y que luego encontró algunas pruebas empíricas para ilustrarlas). El producto acabado, el *opus operatum* oculta el *modus operandi.* Lo que circula entre la ciencia y los no especialistas o incluso entre una ciencia y los especialistas de otras ciencias (me refiero, por ejemplo, a la lingüística en el momento en que dominaba a las ciencias sociales), lo que transmiten los grandes órganos de celebración, son en el mejor de los casos, los resultados pero nunca las operaciones. Nadie entra jamás en las cocinas de la ciencia. Claro que no puedo presentarles aquí una película real de la investigación que me condujo a lo que voy a contarios. Voy a tratar de presentarles una película en cámara rápida y algo amañada pero con la intención de dar una idea de cómo trabaja el sociólogo.

Después de mayo del 68, tenia la intención de estudiar los conflictos de los que el sistema de enseñanza es sede y lugar de puesta en juego, comencé por analizar todas las encuestas que habían realizado los institutos de investigación sobre el sistema de enseñanza al mismo tiempo que los resultados de una encuesta sobre las transformaciones deseadas en el sistema escolar, que había sido realizada a través de la prensa. La información más interesante que suministraba esta encuesta era la estructura de la población de los que respondían, distribuida según la clase social, el nivel de escolaridad, el sexo, la edad, etcétera; por ejemplo, la probabilidad que tenían las diferentes clases sociales de responder a esta encuesta correspondía directamente a sus posibilidades de acceso a la enseñanza superior. Como la respuesta a un cuestionario como éste se concebía según la lógica de la solicitud, la muestra espontánea de los que respondieron no era más que un grupo

[114] Conferencia dictada en la Universidad de Grenoble, el 29 de abril de 1980.

de presión compuesto por la gente que se sentía legitimada para responder, porque había tenido derecho al sistema escolar. Esta población, que no era representativa en el sentido estadístico de la palabra, lo era respecto del grupo de presión que orientaría *de facto* el devenir posterior del sistema escolar. Así, dejando de lado las informaciones que aportaba ésta sobre el sistema escolar, las relaciones de fuerza entre los grupos que pretendían orientar su transformación, etcétera, nos podíamos ocupar de las características distintivas de los que respondieron, quienes, por haberse decidido a responder en función de su relación particular con el objeto de la interrogación, decían ante todo: me interesa el sistema escolar y el sistema escolar tiene interés en mí, deben escucharme.

Siguiendo esta lógica, me vi inducido a ver con otros ojos las no-respuestas, que son para las encuestas por sondeo un poco lo que son las abstenciones para las consultas electorales, es decir, un fenómeno tan normal en apariencia que nadie se pone a pensar qué sentido tiene. El fenómeno de la abstención es una de esas cosas que todo el mundo conoce, de las que todo el mundo habla y que los "politólogos", adoptando un punto de vista puramente *normativo,* deploran ritualmente por ser un obstáculo para el buen funcionamiento de la democracia, sin tomarlas realmente en serio. Pero si tenemos en mente lo que enseña un análisis de la estructura (según diferentes variables) de una muestra espontánea, vemos de inmediato que en el caso de una muestra representativa las no-respuestas (que, para algunas preguntas alcanzan a veces porcentajes superiores a las respuestas, lo cual plantea el problema de su representatividad) contienen una información muy importante que hacemos desaparecer por el solo hecho de volver a calcular los porcentajes excluyendo las no-respuestas.

Todo grupo que se enfrenta a un problema se caracteriza por una probabilidad de tener una opinión y, si tiene una opinión, por una *probabilidad condicional,* es decir, de segundo orden y, por consiguiente, totalmente segunda, secundaria, de tener una opinión positiva o negativa. Si tenemos presente lo que se desprendía del análisis de la muestra espontánea de los que respondieron a la encuesta sobre el sistema escolar, podemos ver en la probabilidad de responder que es característica de un grupo a una categoría (por ejemplo, los hombres en relación con las mujeres, los citadinos en relación con los provincianos) una medida de su "sentimiento" de estar autorizado y a la vez de ser apto para responder, de responder de manera legitima, de tener vela en el entierro. El mecanismo según el cual se expresa la opinión, empezando por el voto, es un mecanismo censatario oculto.

Mas, ante todo había que interrogarse sobre los factores que determinan que las personas interrogadas respondan o "se abstengan" (más que el hecho de que escojan una respuesta o la otra). Las variaciones observadas en la tasa de no-respuestas podían depender de dos cosas: de las propiedades de los que contestaban o de las propiedades de la pregunta. El hecho de tomar en serio las no-respuestas, las abstenciones, los silencios, haciéndolos constar, equivale en realidad a construir un objeto, a darse cuenta de entrada de que la información más importante que proporciona un sondeo sobre un grupo no es el porcentaje de si a de no, el porcentaje de los que está en pro o en contra, sino el porcentaje de las no-respuestas, es decir, la probabilidad que tiene ese grupo de *tener una opinión.* En el caso de los sondeos (que siguen una lógica muy semejante a la del voto), disponemos de la información necesaria para analizar los factores que determinan esta probabilidad, en forma de los porcentajes de no-respuestas según diversas variables, como el sexo, el nivel de escolaridad, la profesión y el problema que se plantea. Observamos así que las mujeres se abstienen con mayor frecuencia que los hombres y que la diferencia entre hombres y mujeres aumenta a medida que, para expresarlo brevemente, las preguntas son más políticas en el sentido común y corriente de la palabra, es decir, que apelan más a una cultura especifica como la historia del campo político (por ejemplo, el conocer los nombres de los políticos del pasado o el presente) o a la problemática propia de los profesionales (por ejemplo, a los problemas constitucionales o los de politica internacional, entre los cuales el caso extremo, donde el porcentaje de no-respuestas es enorme, es éste: ¿Piensa usted que existe una relación entre el conflicto de Vietnam y el conflicto de Israel?). En el extremo opuesto están los problemas morales (como: ¿Cree usted que hay que darle la píldora a las jovencitas menores de 18 años?), dónde desaparecen las diferencias entre hombres y mujeres. Una Segunda variación muy significativa: los porcentajes de no respuestas tienen una correlación muy estrecha con el nivel de escolaridad; o sea que, cuanto más se asciende en la escala social, más disminuye el porcentaje de no-respuestas, dada una igualdad de condiciones. La tercera correlación es parcialmente redundante con la anterior: el porcentaje de no-respuestas tiene una correlación muy fuerte con la clase social (o la categoría socio-profesional, eso no importa); también existe una clara correlación entre este porcentaje y la oposición Paris-provincia. En pocas palabras, diremos que a grandes rasgos el porcentaje de no-respuestas varia en razón directa de la posición en las diferentes jerarquías.

Esto parece querer decir que la probabilidad de que la gente se abstenga aumenta cuanto más politica es la pregunta y cuanto menos competente se es políticamente. Pero esto es una simple tautología. De hecho, hay que preguntarse qué significa ser competente. ¿Por qué las mujeres son técnicamente menos competentes que los

hombres? La sociología espontánea dará de inmediato veinte explicaciones: tienen menos tiempo, se ocupan de su casa, les interesa menos. Pero, ¿por qué les interesa menos? Porque tienen menos competencia, y en este caso tomamos la palabra, no en el sentido técnico, sino en el sentido *jurídico,* como se dice de un tribunal. Tener competencia significa tener el derecho y él deber de ocuparse de algo. En otras palabras, la verdadera ley que se oculta tras estas correlaciones de apariencia anodina es la que dice que la competencia politica, o técnica, al igual que todas las competencias, es una competencia social. Esto no quiere decir que la competencia técnica no existe, sino que la propensión a adquirir lo que se llama la competencia técnica aumenta a medida que crece la competencia social, es decir, a medida que alguien tiene mayor reconocimiento social como digno de adquirir esta competencia, y, por ende, obligado a hacerlo.

Este círculo que tiene una vez más el aspecto de ser una mera tautología es la forma por excelencia de la acción propiamente social que consiste en producir diferencias allí donde no existían. La magia social puede transformar a la gente por el mero hecho de decirle que es diferente; esto es lo que hacen los concursos (el número trescientos es aún alguien, el número trescientos uno ya no es nadie); en otras palabras, el mundo social constituye diferencias por el hecho de designarlas. (La religión, que según Durkheim se define por la instauración de una frontera entre lo sagrado y lo profano, no es más que un caso particular de todos los actos de institución *de fronteras* con las cuales se instauran diferencias de *naturaleza* entre realidades que están en realidad" separadas por diferencias infinitesimales, a veces imperceptibles.) Los hombres son más competentes técnicamente porque la política es de su competencia. La diferencia entre hombres y mujeres, que aceptamos como algo obvio porque se encuentra en todas las prácticas, está fundada en un abuso de autoridad social, en la asignación de una competencia. La división del trabajo entre los sexos otorga al hombre la política, como le otorga lo de fuera, la plaza pública, el trabajo asalariado en el exterior, etcétera, mientras que condena a la mujer al interior, al trabajo oscuro, invisible, y también a la psicología, al sentimiento, a la lectura de novelas. Las cosas no son tan sencillas y la diferencia entre sexos varía según la clase o la fracción de clase, pues las propiedades que se conceden a cada sexo se especifican en cada caso. Así por ejemplo, cuando en el espacio social de dos dimensiones (de tres, en realidad) que yo construí en *La distinción,* vamos de abajo hacia arriba y hacia la izquierda, en dirección de las fracciones de la clase dominante más ricas en capital cultural y más pobres en capital económico, es decir, los intelectuales, la diferencia entre los sexos tiende a desaparecer: por ejemplo, entre los profesores, la costumbre de leer *Le Monde* es casi tan frecuente entre las mujeres como entre los hombres. Por el contrario, conforme ascendemos hacia la derecha del espacio, hacia la burguesía

tradicional, aunque la diferencia también disminuye, lo hace de forma mucho menos marcada. Y todo tiende a confirmar que las mujeres que se sitúan del lado del polo intelectual, a quienes se les reconoce socialmente una competencia politica, poseen para la politica disposiciones y competencias que difieren infinitamente menos de las de los hombres correspondientes que lo que difieren las de las mujeres de otras fracciones de clase o de otras clases.

Se puede aceptar así que son técnicamente competentes los que son socialmente designados como competentes, y basta designar a alguien como competente para imponerle una propensión a adquirir la competencia técnica que funda a su vez la competencia social. Esta hipótesis sirve también para explicar los efectos del capital escolar. Aquí tengo que hacer un rodeo. Se observa en todas las encuestas una correlación muy marcada entre el capital escolar por títulos académicos y ciertas competencias en ámbitos que el sistema escolar no enseña para nada, o que finge enseñar, como la música, la historia del arte, etcétera. No podemos recurrir a la explicación directa por la inculcación. De hecho, entre los efectos más ocultos, más secretos del sistema escolar está lo que llamo el efecto de requerimiento estatutario, el efecto de "nobleza obliga", con el cual juega sin cesar el sistema escolar mediante el efecto de asignación (el hecho de colocar a alguien en una clase noble, que seria la sección de físico-matemáticas hoy en día, lo conmina a ser noble, a estar a la altura de la clase que se le atribuye). Los títulos académicos, sobre todo los más prestigiados, claro, actúan siguiendo la misma lógica: asignan a sus titulares a clases que los conminan a tener "clase". Verse designado como alguien que es académicamente competente, por tanto, socialmente competente, "implica" por ejemplo, la costumbre de leer *Le Monde,* visitar museos, comprar un tocadiscos, y, lo que aquí nos concierne, la adquisición de una competencia politica. Aquí nos encontramos precisamente con otro efecto de esa especie de poder mágico de distinguir a la gente por el solo hecho de decir *con autoridad* que es diferente, que es *distinguida,* aun mejor, por la lógica misma de instituciones como la nobiliaria o la escolar que constituyen a la gente como diferente *y* producen en ella diferencias permanentes, algunas externas y desprendibles de la persona como los galones, y otras inscritas en la persona misma, como cierta forma de hablar, un acento o aquello que llaman *distinción.* En suma, según yo, allí donde se podría decir ingenuamente que la gente más competente en politica es la que tiene un grado académico más alto, habría que decir que aquellos que están socialmente designados como competentes, como quienes tienen el derecho a la política, que es al mismo tiempo un deber, poseen mayores oportunidades de convertirse en lo que son, de convertirse en lo que les dicen que son, es decir, en competentes en política.

Un mecanismo como el que acabo de describir provoca que ciertas personas se eliminen de la politica (como se eliminan del sistema escolar diciendo que no les interesa), y que aquellos que se eliminan *espontáneamente* sean más o menos los mismos que eliminarían los dominantes si tuvieran el poder para hacerlo. (Sabemos que los regímenes censatarios del pasado eliminaban jurídicamente a la gente que no tenía vela en el entierro porque no tenia títulos de propiedad, títulos académicos o títulos de nobleza.) Pero el sistema censatario que nosotros conocemos es oculto, y ésta es toda la diferencia. Esa gente que se elimina lo hace en buena medida porque no piensa que tenga la competencia necesaria para actuar en politica. La representación social de la competencia que se les asigna socialmente (sobre todo a través del sistema escolar, que se ha convertido en uno de los principales agentes de asignación de competencias se transforma en una disposición inconsciente, en un gusto. Aquellos que se eliminan colaboran en cierta forma a su propia eliminación, que reconocen tácitamente como legitima aquellos que son sus victimas.

Así, la probabilidad de contestar a una pregunta objetivamente politica (que se percibe como tal de manera muy desigual según las propias variables que determinan las posibilidades de que se responda) esta ligada a un conjunto de variables muy parecido al que determina el acceso ala cultura. En otras palabras, las posibilidades de producir una opinión politica están distribuidas más o menos como las posibilidades de ir a un museo. Pero también hemos visto que los factores de diferenciación de las posibilidades de contestar cualquier tipo de pregunta actúan con más fuerza cuando estas preguntas están formuladas en un lenguaje más político, es decir, para que me entiendan, en un lenguaje más de "Ciencias Políticas". En otras palabras, la diferencia entre los hombres y las mujeres, y sobre todo entre los más y los menos instruidos, es especialmente grande cuando se trata de preguntas al estilo Ciencias Políticas o Escuela Nacional de Administración (del tipo: ¿Piensa usted que la ayuda a los países en vías de desarrollo debe aumentar con el PNB?).

¿Qué quiere decir esto? Para producir una respuesta a la pregunta "¿los amigos de mis amigos son mis amigos?", puedo, como observa Pierre Greco, pensar en mis amigos concretos (¿los Fulano de tal son realmente amigos de los Perengano?) o recurrir a un cálculo lógico que es lo que uno tendería a hacer. (Esta es la forma de responder que requiere el sistema escolar: uno responde sin pensar en gran cosa.) Es claro que estas dos formas de responder son solidarias con dos relaciones diferentes del lenguaje, las palabras, el mundo y los demás. Las preguntas "propiamente políticas" son las que hay que contestar a la manera del cálculo lógico. Son las preguntas que requieren la postura "pura", la misma que requiere

el sistema escolar, y el uso escolar del lenguaje. Platón dudó alguna vez: 'Opinar es hablar.' Existe en la definición de la opinión todo un implícito que olvidamos porque somos producto de un sistema en el cual aquel que quiere sobrevivir tiene que hablar (muchas veces por hablar, sin decir nada). La opinión tal como la he definido implícitamente hasta ahora es una opinión verbalizada y verbalizable, producida como respuesta a una pregunta explícitamente verbalizada, en una forma tal que la respuesta supone una relación neutralizada y neutralizadora con el lenguaje. Para contestar una pregunta de ciencia política del estilo de la que evoque hace rato (existe una relación entre la guerra de Israel...), es necesario tener una postura análoga a la que requiere, por ejemplo, el ensayo escolar, una disposición que supone también muchas conductas, como el hecho de mirar un cuadro con interés por la forma y la composición en lugar de considerar únicamente lo que representa. Esto quiere decir que ante la opinión definida como había, y como habla que supone esa relación neutralizadora y neutralizada con el objeto, puede haber desigualdades del mismo tipo que ante la obra de arte, sin que ello nos autorice a concluir que aquellos que no saben opinar, en el sentido de hablar, no tienen algo que yo no podría llamar opinión politica, puesto que la opinión supone el discurso, y que yo llamaría un sentido político.

Por ejemplo, respecto del problema de las clases sociales, los encuestados pueden mostrarse totalmente incapaces de responder a la pregunta de la existencia de las clases sociales o incluso de su propia posición en el espacio social que forma usted parte de las clase inferiores, medias o altas?), al tiempo que poseen un sentido de clase infalible: mientras que no pueden tematizar, objetivar su posición, toda su actitud hacia el encuestador está determinada por un sentido de distancia social que indica exactamente dónde se encuentran ellos y dónde se encuentra el encuestador y cuál es la relación social entre ellos. He aquí un ejemplo que me viene a la mente: un sociólogo estadounidense observo que la probabilidad de hablar de politica con alguien era tanto mayor cuanto más parecidas eran las opiniones políticas de esa persona a las de uno mismo. ¿Cómo puede la gente saber que aquellos con los que va a hablar son de la misma opinión? Este es un buen ejemplo de sentido práctico. Goffman tiene unos estupendos análisis sobre los encuentros entre desconocidos y todo el trabajo que realiza la gente para diagnosticar lo que se puede decir y lo que no, hasta dónde se puede llegar, etcétera. En caso de que no este uno seguro, siempre se puede hablar del clima, el tema menos conflictivo del mundo. El sociólogo tiene que vérselas con gente que, de manera práctica, sabe mejor que él lo que trata de averiguar; ya sea que se trate de patrones o de sub-proletarios, debe llevar a un nivel explicito cosas que la gente sabe perfectamente, aunque de otra forma, esto es, sin saberlas realmente. Muchas veces no le ayuda en nada lo que la gente dice sobre lo que hace y lo que sabe. El

sentido de orientación politica puede determinar ciertas decisiones políticas prácticas sin alcanzar el discurso, y se verá desconcertado y turbado por las situaciones en las que hay que responder en el plano del discurso. (Esta es la razón por la cual, salvo en el caso de las elecciones, los sondeos de opinión predicen muy poco puesto que no pueden captar las cosas que no están constituidas lingüísticamente.) Esto significa que, contrariamente a lo que se podría creer, los que se abstienen, que no responden o lo hacen un tanto al azar (todo parece indicar que la probabilidad de que la elección de una dc las respuestas sea aleatoria crece a medida que aumenta el porcentaje de no-respuestas) no están disponibles para cualquier acción. (Seria otra ilusión de intelectual.) Estarían reducidos a lo que los teólogos de la Edad Media llamaban con una expresión magnifica: la *fides implícita,* la fe implícita, una fe que no alcanza el discurso, que se reduce al sentido práctico. ¿Cómo origen las clases más privadas de la capacidad de opinión, las que se ven reducidas a la *fides implícita,* toman decisiones en dos grados. Si se les dice: creen ustedes que exista una relación entre esto y aquello, no lo saben, pero delegan a una instancia que ellos eligen la tarea de elegir en su nombre. Es un hecho social muy importante. Todas las iglesias adoran la *fides implícita.* En la idea de *fides implícita* está la de entrega de sí mismo.

Se puede describir la politica por analogía con un fenómeno de mercado, de oferta y demanda: un cuerpo de profesionales de la politica, que se define como detentador del monopolio de hecho de la producción de discursos reconocidos como políticos, produce un conjunto de discursos que ofrece a personas que poseen un gusto político, es decir, una capacidad muy variable para discernir entre los discursos que se les ofrecen. Estos discursos serán recibidos comprendidos, percibidos, seleccionados, elegidos y aceptados en función de una competencia técnica, y, para ser más precisos, de un sistema de clasificación cuya agudeza y capacidad de diferenciación variarán en función de las variables que definen la competencia social. Nos negamos la posibilidad de comprender el efecto propiamente simbólico de los productos ofrecidos cuando los concebimos como algo que suscita directamente la demanda o inspira una especie de transacción directa y de regateo consciente con el público. Cuando se dice que un periodista es el lacayo del Episcopado o el valet del capitalismo, se expresa la hipótesis de que trata conscientemente de adaptarse a lo que espera su público, que su objetivo es satisfacerlo directamente. De hecho, el análisis de los universos de producción cultural, se trate de críticos de teatro o de cine o de periodistas políticos, del campo intelectual o del religioso, muestra que los productores no producen —o lo hacen mucho menos de lo que uno cree— por referencia a su público sino por referencia a sus competidores. Pero ésta es también una descripción muy finalista, que podría sugerir que escriben con la preocupación consciente dc distinguirse. En realidad,

producen mucho más en función de la posición que ocupan en un espacio determinado de la competencia. Y se podría mostrar, por ejemplo, que en este espacio de la competencia, los partidos, al igual que los periódicos, se ven constantemente impulsados por dos tendencias contradictorias; una los lleva a acentuar las diferencias, aunque sea artificialmente, para distinguirse, para que los perciba gente que posee un determinado sistema de clasificación (por ejemplo, el RPR y la UDF), y la otra los empuja a ampliar su base anulando las diferencias.

Así, por el lado de la producción tenemos un espacio competitivo que posee su lógica autónoma, su historia (su Congreso de Tours, por ejemplo) y esto es muy importante porque en la política, tanto como en el arte, no es posible comprender las últimas estrategias si no se conoce la historia del campo, que es relativamente autónoma en relación con la historia general. Por el otro lado, por el del consume, tenemos un espacio de clientes que percibirán y juzgarán los productos que se les ofrecen en función de categorías de percepción y juicio que varían según diferentes variables. El estado de la distribución de las opiniones públicas en un memento dado es pues la confluencia de dos historias relativamente independientes: es la confluencia entre una oferta elaborada en función, no de la demanda, sino de las limitaciones propias de un espacio político que posee su propia historia, y una demanda que, aunque es producto de todas las historias individuales en las cuales se han constituido las disposiciones políticas, se organiza según una estructura homologa.

Hay un punto al que quisiera volver brevemente porque lo evoque de manera muy elíptica y puede prestarse a confusión; es el problema de la relación entre los partidos y, en particular el Partido Comunista, y la *fides implícita.* Todo parece indicar que, entre los partidos situados en el espacio relativamente autónomo de la producción de opiniones, los que encuentran una proporción mayor de su clientela en el sector de los consumidores destinado a tener una *fides implícita* son los que tienen, por así decirlo, las manes más libres y una historia relativamente más autónoma. Cuanto más desprovista se encuentra una categoría social (se puede tomar el caso extremo de las mujeres que son obreras especializadas —son la mayoría dentro de esta categoría—, provincianas, analfabetas, con una competencia estatutaria nula, y por ende una competencia técnica casi nula), mas se encuentra respecto de su partido, del partido que elige, en un estado de entrega total de sí misma. El resultado es que, al tratarse de un partido situado en el espacio relativamente autónomo de los partidos, sus estrategias tendrán una libertad más completa de determinarse en función de la competencia con los demás partidos (los acontecimientos recientes proporcionan la verificación empírica que es lo bastante evidente como para que yo no tener una necesidad de

ahondar en el problema) cuanto mayor sea la proporción de su clientela que le haya entregado un cheque en blanco. Esto es lo que habría que tomar en cuenta en los análisis de la burocratización de los partidos revolucionarios, ya sea del Partido Comunista Francés o del Partido Comunista de la Unión Soviética. (Claro que también habría que tomar en cuenta la lógica especifica de la *delegación*, que tiende a desposeer en provecho de los profesionales, de los permanentes, a aquellos que no se entregaban por completo.) Esto significa que las leyes "fatalistas" de las oligarquías, esto es, la tendencia que tiene el poder, incluso el poder revolucionario, a concentrarse entre las manos de unos cuantos, tendencias que los neo-maquiavélicos presentan como una fatalidad de las burocracias políticas, se ve sumamente favorecida por esta relación de *fides implícita.*

Esta es la razón que me lleva a evocar brevemente, para terminar, el problema de la transición al estado explicito del sentido político práctico. Labov ha mostrado que en Estados Unidos los obreros se resisten fuertemente a la aculturación en la que se refiere a la pronunciación, porque, según dice, identifican inconscientemente su acento de clase con su virilidad. Esto es como si el sentido de clase se refugiara en el fondo de su garganta, como si una determinada forma gutural, llamada viril, de hablar fuera un rechazo totalmente inconsciente al tipo de dicción dominante, una defensa de la identidad de clase obrera que puede expresarse también con la forma de balancear los hombros. (Esto tendrá un papel muy importante a la hora de elegir a los delegados; los delegados de la CGT tienen un aspecto muy especial y sabemos que en la relación entre izquierdistas y comunistas los indicios corporales, como los cabellos largos a cortos y la forma de vestirse, tienen un papel muy importante.) Está entonces este sentido de clase, que se encuentra muy profundamente metido en el cuerpo, una relación con el cuerpo a que es una relación con la clase, y está la que se llama conciencia y toma de conciencia. Este es uno de los terrenos predilectos de la fantasía populista. Desde su origen, en el propio Marx, el problema de la toma de conciencia se planteo un tanto como se plantean los problemas de la teoría del conocimiento. Creo que La que he dicho esta tarde ayuda a plantear el problema de manera un poco más realista como el problema de la transición de esas disposiciones profundas, corporales, en las que la clase se siente vivir sin volverse tema como tal, a modos de expresión verbales a no verbales (como las manifestaciones). Habría que hacer todo un análisis de las formas en que un grupo se constituye como tal, en que constituye su identidad y se simboliza a sí mismo, en que una población obrera pasa a ser un movimiento obrero o a una clase obrera. Esta transición que supone una *representación* en el sentido de delegación, pero también de teatro, es una alquimia muy complicada en la cual el efecto propio de la oferta lingüística, de la oferta de discursos ya constituidos y de modelos de acción colectiva (como la manifestación, la huelga,

etcétera) desempeña un papel muy importante. Esto se ve en la encuesta por sondeo. Cuando los más desprovistos se yen obligados a elegir entre varias respuestas "pre-fabricadas" siempre son capaces de señalar una dc las opiniones ya formuladas (con la cual nos olvidamos de lo más importante, es decir, que ellas no forzosamente hubieran sido capaces de formularla, sobre todo en los términos en que se les presenta). Cuando cuentan con indicios que les permiten reconocer la respuesta "adecuada" a con consignas que se la indican, pueden incluso señalar la que está más conforme con sus afiliaciones políticas declaradas. Si no, están condenados a lo que yo llama la *alodoxia,* es decir, el hecho de tomar una opinión por otra, igual que de lejos se toma a una persona por otra (es equivalente a lo que, dentro del ámbito alimentario, nos lleva a tomar las golden por manzanas, el skai por cuero a los valses de Strauss por música clásica). Están continuamente expuestos a equivocarse sobre la calidad del producto porque eligen con un sentido de clase cuando habría que hacerlo con conciencia de clase. Es posible elegir a un político por su aspecto (honrado), cuando habría que elegirlo por sus palabras. El efecto de *atodoxia* se debe en parte al hecho de que los productores de opinión manipulan inconscientemente los *habitus* de clase por medio de comunicaciones que se instauran entre cuerpos de clase, sin pasar por la conciencia, ni en el emisor ni en el receptor: así ocurre que una garganta de clase hable a una garganta de clase. La que yo presento aquí es problemático, de eso no hay duda, y no es la última palabra; sencillamente quiero mostrar que se suelen plantear estos problemas de manera a la vez demasiado abstracta y demasiado simple.

En todo caso, y con esto terminaré, solo si se toman en serio estos hechos que a fuerza de ser evidentes pasan por ser *insignificantes,* esas cosas triviales que la mayoría de los que tienen como profesión hablar o pensar sobre el mundo social considerarían como indignas de su examen, se logrará construir modelos teóricos que sean a la vez teóricos y no "vacíos", como el que he propuesto aquí para explicar la producción y el consumo de las opiniones políticas, y que también es válido para los demás bienes culturales.

18. LA HUELGA Y LA ACCIÓN POLITICA[115]

¿Acaso la huelga no es uno de esos objetos "preconstruidos" que los investigadores dejan que les impongan? En primer lugar, estaremos de acuerdo en admitir que la huelga sólo adquiere sentido si se la restituye al campo de las luchas laborales como una estructura objetiva de relaciones de fuerza definida por la lucha entre los trabajadores, de quienes es la principal arma, y los patrones, con un tercer actor —que quizá no la sea—, el Estado.

Nos encontramos entonces con el problema (que plantea directamente la noción de huelga general) del grado de unificación de este campo. Quisiera otorgarle una formulación más general refiriéndome al articulo del economista estadounidense O. W. Phelps: en contra de la teoría clásica que concibe el mercado de trabajo como un conjunto unificado de transacciones libres, Phelps observa que no hay un mercado único, sino *mercados de trabajo,* que poseen sus estructuras propias, que entiende como

> [...] el conjunto de los mecanismos que rigen de manera permanente la cuestión de las diferentes funciones del empleo —reclutamiento, selección, afectación, remuneración— y que, originadas ya sea en la ley, el contrato, la costumbre a la politica nacional, tienen como función principal la de determinar los derechos y los privilegios de los empleados e introducir cierta regularidad y previsibilidad en la administración del personal y en todo lo que se refiere al trabajo.

¿Acaso la tendencia histórica no es una transición progresiva de los mercados de trabajo (es decir, campos de lucha) locales hacia un mercado de trabajo más integrado en el cual los conflictos locales pueden en un momento dado desencadenar conflictos más amplios?

¿Cuáles son los factores de unificación? Podemos distinguir factores económicos y factores propiamente "políticos", es decir, la existencia de un aparato de movilización (los sindicatos). En este punto no se ha dejado de suponer que existe una relación entre la unificación de los mecanismos económicos y la unificación del campo de lucha, así como una relación entre la unificación de los aparatos de lucha y la unificación del campo de lucha. De hecho, todo parece indicar que la "nacionalización" de la economía favorece el desarrollo de aparatos nacionales, que son cada vez más autónomos en relación con sus bases locales, lo cual favorece

[115] Ponencia presentada como conclusión de la segunda mesa redonda sobre "L'Histoire sociale européenne", organizada por la Maison des Sciences de I'Homme, en Pads, los días 2 y 3 de mayo de 1975.

la generalización de los conflictos locales. ¿En qué medida existe una autonomía relativa de los aparatos políticos de lucha y en qué medida se puede imputar la unificación a la acción unificadora de estos aparatos? ¿El hecho de que toda huelga que estalla puede generalizarse (claro que con mayores o menores oportunidades dependiendo del sector, que puede ser más o menos estratégico —o simbólico— del aparato económico en el que se sitúa) no nos lleva a sobrestimar la unificación objetiva de este campo? Es posible que esta unificación sea mucho más voluntarista, que se pueda imputar más a las organizaciones que a solidaridades objetivas. Uno de los problemas más importantes del porvenir podría ser el desfasamiento entre el carácter *nacional* de las organizaciones sindicales y el carácter *internacional* de las empresas y la economía.

Pero, en relación con el estado de cada campo, podemos interrogarnos sobre lo cerrado que es, y preguntarnos, por ejemplo, sí el centro real de la existencia de la clase obrera se encuentra dentro del campo o fuera de él; el problema se plantea, por ejemplo, en el caso de un mundo obrero que está aún muy estrechamente vinculado con el mundo campesino, al cual regresa y en el cual invierte sus ganancias, o, con mayor razón, en el de un sub-proletariado extranjero, como el que existe actualmente en Europa. Como caso contrario, el conjunto de la población obrera puede estar muy aislada del mundo exterior y tener *todos sus intereses* en el campo de lucha. Y aún se pueden registrar variantes según la separación que se haya llevado a cabo *en esa generación* o *varias generaciones antes.*

El tiempo que llevan en el campo mide lo que podríamos llamar el proceso de *obrerización* o de *fabriquización* (sí se esta dispuesto a aceptar este concepto un tanto bárbaro, forjado según el modelo de *asilización* que elaboró Goffman para designar el proceso por el cual, en las prisiones, los cuarteles y en todas las "instituciones totales", la gente se va adaptando a la institución y, en cierta forma, acaba por hacerse a ella), es decir, el proceso por el cual los trabajadores se apropian de su empresa, y ella se apropia de ellos, se apropian de su instrumento de trabajo y éste de ellos, se apropian de sus tradiciones obreras y éstas de ellos, se apropian de su sindicato y éste de ellos. En este proceso podemos distinguir varios aspectos: el primero, que es totalmente negativo, consiste en renunciar a lo que está en juego en el exterior. Estos hechos externos pueden ser muy reales: está el caso de los trabajadores extranjeros que envían su dinero a la familia, compran en su país tierras, maquinaria agrícola o tiendas; también pueden ser imaginarias, pero no menos importantes sentimentalmente: es el caso de los trabajadores emigrados que han ido perdiendo la esperanza de regresar a su tierra, pero que siguen *de paso* y que nunca están completamente "obrerizados". Luego, cualquiera que sea el estado de sus vínculos externos, los trabajadores pueden identificarse con su

posición dentro del campo de lucha, adoptar por completo los intereses vinculados con él, aunque sin cambiar sus disposiciones profundas; así, como observa Hobsbawm, hay campesinos recién llegados a la fábrica que pueden integrarse a las luchas revolucionarias sin perder nada de su disposición campesina. En otra etapa del proceso, sus disposiciones profundas pueden verse modificadas por las leyes objetivas del medio industrial, pueden aprender reglas de conducta que hay que respetar, en cuanto al ritmo, por ejemplo, o la solidaridad —para sen aceptados, pueden adoptar los valores colectivos como el respeto por la herramienta de trabajo o incluso asumir la historia colectiva del grupo, sus tradiciones, las de lucha, sobre todo. Finalmente, pueden integrarse a un *universo obrero organ*izado, con lo cual pierden aquella rebelión que podríamos llamar "primaria", la de los campesinos que se encuentran brutalmente arrojados al mundo industrial, que es a menudo violenta y sin organización, para adquirir la rebelión "secundaria", organizada. ¿EI sindicalismo amplía la gama de la estructura de las reivindicaciones o la limita? Esta es una pregunta que podemos plantear siguiendo esta misma lógica.

Tilly ha insistido en la necesidad de examinar como un conjunto el sistema de los agentes que están en lucha: patrones obreros y Estado. El problema de las relaciones con las demás clases es un elemento muy importante, al cual aludió Haimson al describir la ambivalencia de ciertas fracciones de la clase obrera con respecto de la burguesía. En este punto es donde adquiriría todo su sentido la oposición local/nacional. Las relaciones objetivas que se describen como la tríada "patrón-empleado-Estado" adquieren formas concretas según el tamaño de la empresa, pero también según el medio social de la vida laboral: ven o no al patrón, ven o no a su hija cuando va a misa, ven o no su forma de vivir, etcétera. Las formas de hábitat son una de las mediaciones concretas entre la estructura objetiva del mercado de trabajo y la estructura mental, y al mismo tiempo la experiencia que puede tener la gente sobre la lucha. Las relaciones objetivas que definen el campo de lucha se aprehenden en todas las *interacciones* concretas y no solo en el lugar de trabajo (ésta es una de las bases del paternalismo). Con esta lógica hay que tratar de comprender el hecho de que, como lo sugiere Haimson, la ciudad parece ser más favorable para la toma de conciencia, mientras que en la pequeña ciudad que es íntegramente obrera, la toma de conciencia es menos rápida, pero más radical. La estructura de clase tal como se aprehende en la escala local parece ser una mediación importante para comprender las estrategias de la clase obrera.

Ahora resta preguntarse para cada caso cómo funciona este campo de luchas. Existen invariantes de la estructura y se puede construir un "modelo" muy abstracto para estudiar las variantes. La primera pregunta, que plantea Tilly, es la

de saber si existen dos o tres posiciones: ¿el Estado es redundante con los patrones? Tilly trata de mostrar que, en el caso de Francia, el Estado es un agente real. ¿Es un agente real o una expresión eufemizada-legitimada de la relación entre patrones y trabajadores (que existe al menos por su apariencia de realidad)? Es una pregunta que surge a raíz de la comparación entre las luchas obreras de Rusia entre 1905 y 1917 y en Francia con la Tercera República (también podemos pensar en el caso de Suecia: ¿cuál es la forma que toma cuando el Estado está fuertemente controlado por los sindicatos?). Deberíamos tener un modelo de todas las formas posibles de relación entre el Estado y los patrones (sin excluir el modelo soviético) para ver la forma que toma en cada caso la lucha obrera.

Hay una cuestión de fondo que nunca se ha planteado de manera completa: cuando se habla de las relaciones del Estado, de los patrones y de los obreros, no es totalmente legitimo oponer la verdad objetiva de esta relación (el Estado y los patrones, ¿son dependientes, son aliados, o el Estado tiene una función de árbitro?) o la verdad subjetiva desde el punto de vista de la clase obrera (conciencia de clase a falsa conciencia); el hecho de que el Estado sea percibido como autónomo (se dice "nuestro Estado", "nuestra República") es un factor objetivo. En el caso de Francia —sobre todo en determinados momentos y en determinadas circunstancias— la clase obrera percibe al Estado como una instancia de arbitrio. En la medida en que actúa para salvaguardar el orden (a menudo en contra de la clase dirigente que es demasiado ciega y que, para defender sus intereses a corto plaza, corta la rama en que está sentada) puede el Estado ser o parecer una instancia de arbitrio. En otras palabras, cuando se habla del Estado, ¿se está hablando de su fuerza material (el ejército, la policía,...) a de su fuerza simbólica, que puede encontrarse en el reconocimiento del Estado que implica la ignorancia del papel real del Estado? Legitimidad significa ignorancia, y lo que se llama formas de lucha legitimas (la huelga es legitima, pero el sabotaje no) es una definición dominante que no se percibe como tal, que los dominados reconocen en la medida en que ignoran los intereses que tienen los dominantes de esta definición.

En una descripción del campo de los conflictos, habría que incluir las instancias que nunca han sido nombradas, como la escuela, que contribuye a inculcar, entre otras cosas, una *visión meritocrática* de la distribución de las posiciones jerárquicas, por medio del ajuste de los títulos (académicos) a los puestos, o el servicio militar cuyo papel es esencial en la preparación para la obrerización. Quizá habría que añadir el sistema jurídico, que fija en cada momento el estado establecido de las relaciones de fuerza y contribuye así a mantenerlas, las instituciones de asistencia social, que desempeñan hoy en día un papel capital, y todas las demás

instituciones encargadas de aplicar las formas suaves de violencia. La idea que se inculca en la escuela de que la gente tiene él puesto que se merece en función de su escolaridad y de sus *títulos* desempeña un papel decisivo en la imposición de las jerarquías en el trabajo y fuera de él; la idea de considerar el título académico como el título de nobleza de nuestra sociedad no es una analogía bárbara; el título tiene un papel esencial en ese proceso de inculcación del decoro en las relaciones de clase. Además de la ley tendencia hacia la unificación de las luchas, existe una transición de las formas de violencia dura a las formas de violencia suave, simbólica.

Segunda pregunta: en esta lucha, ¿cómo se define qué es lo que está en juego y cuáles son los medios legítimos, esto es, por qué es legitimo pelear y cuáles medios se pueden emplear legítimamente? Existe una lucha sobre lo que está en juego y sobre los medios que opone a los dominantes y los dominados, pero también a los dominados entre sí: una de las sutilezas de la relación de fuerzas entre dominados y dominantes es que, en esta lucha, los dominantes pueden utilizar la lucha entre los dominados sobre los medios y los fines legítimos (por ejemplo, la oposición entre reivindicación cuantitativa y reivindicación cualitativa, o también la oposición entre la huelga económica y la huelga politica). Habría que hacer una historia social de la discusión sobre la lucha de clases legitima: ¿qué es lo que se le puede hacer legítimamente a un patrón? Esta cuestión se planteó de manera práctica por los secuestros de patrones después de mayo del 68: ¿por qué estos actos en contra de la persona del patrón se consideraron vergonzosos? Habría que preguntarse si cualquier aceptación de los limites de la lucha, cualquier aceptación de la ilegitimidad de ciertos medios o ciertos fines, no debilita a los dominados. El economicismo, por ejemplo, es una estrategia de los dominantes: consiste en decir que la reivindicación legitima de los dominados es el salario, y nada más. Sobre este punto, los remito a todo lo que dice Tilly sobre el interés extraordinario del patrón francés por su autoridad, sobre el hecho de que puede ceder en cuanto al salario, pero se niega a tratar a los dominados como interlocutores válidos y se comunica con ellos por media de carteles en lugares públicos.

¿En qué consiste la definición de la reivindicación legitima? En este punto, como lo observaba Michèle Perrot, resulta esencial considerar la *estructura del sistema de reivindicaciones*, y, como consideraba Tilly, la *estructura de los instrumentos de lucha.* No se puede estudiar una reivindicación como la que atañe al salaria independientemente del sistema de las demás (como las condiciones laborales, etcétera); de la misma forma, tampoco se puede estudiar un instrumento de lucha como la huelga independientemente del sistema de los demás, aunque no fuera

más que para observar, en dado caso, que no se utilizan. El hecho de pensar *estructuralmente* obliga a percibir la importancia de las ausencias.

Parece que en cada momento de las luchas obreras se pueden distinguir tres niveles: en primer lugar está un elemento no pensado de la lucha *(taken for granted,* cae por su peso, *doxa)* y uno de los efectos de la obrerización es provocar que haya cosas que a nadie se le ocurre discutir y reivindicar porque no se le vienen a la mente a que no son "razonables"; en segundo lugar está la que es *impensable,* no que está explícitamente condenado ("aquello sobre lo cual el patrón no va a ceder", como expulsar a un capataz, hablar con un delegado obrero, etcétera); finalmente, en un tercer nivel, está lo que se puede reivindicar, el objeto legitimo de las reivindicaciones.

Los mismos análisis son válidos para la definición de los medios legítimos (huelga, sabotaje, secuestro de los dirigentes, etcétera). Los sindicatos están encargados de definir la estrategia "justa" y "correcta". ¿Significa esto la estrategia más eficaz de manera absoluta —donde todo se vale—, o la más eficaz, porque es la "más conveniente" en un contexto social que implica una determinada definición de la que es legitimo y lo que no lo es? En la producción colectiva de esta *definición de los fines y medios legítimos,* de la que es, por ejemplo, una huelga "justa", "razonable", a de la que es una huelga "salvaje", los periodistas y todos los analistas profesionales (los politólogos), que son muchas veces los mismos, desempeñan hay en día un papel esencial; en este contexto, la distinción entre huelgas políticas y huelgas no políticas (es decir, puramente económicas) es una estrategia interesada que la ciencia no puede adoptar sin cierto peligro. Hay una manipulación política de la definición de lo político. *Lo que está en juego en la lucha es en si objeto de lucha:* en todo momento hay una lucha para decir si resulta "conveniente" a no luchar sobre tal a cual punto. Es uno de los caminos por los cuales se ejerce la violencia simbólica como violencia suave y disfrazada.

Habría que analizar las *conveniencias colectivas,* es decir, el conjunto de normas, evidentemente muy variables según las épocas y las sociedades, que se imponen a los dominantes en un momento dado y obligan a los trabajadores a *imponerse límites* por una especie de deseo de respetabilidad que lleva a aceptar la definición dominante de la lucha conveniente (por ejemplo, la preocupación por no estorbar al público con la huelga). Resultaría interesante recoger de manera sistemática los llamados a "lo conveniente". Y también seria interesante ver todos los mecanismos, como las censuras lingüísticas, que actúan en este sentido.

Tercera pregunta: ¿cuáles son los factores de la fuerza de los antagonistas? Planteamos que sus estrategias dependerán a cada momento, al menos en parte, de la fuerza de la que disponen objetivamente en las relaciones de fuerza (estructura), es decir, de la fuerza que han adquirido y acumulado por las luchas anteriores (la historia). Esto en la medida en que estas relaciones de fuerza se perciben y juzgan con exactitud en función de los instrumentos de percepción (teóricos o basados en la "experiencia" de luchas anteriores) de que disponen los agentes.

En el caso de los trabajadores, la huelga es el instrumento principal de lucha porque una de las armas de que disponen es precisamente la *suspensión del trabajo,* que puede ser total (secesión o huelga) o parcial (tortuguismo, etcétera); resultaría interesante determinar los costos y ganancias de ambas partes para cada una de las formas de suspensión, y proporcionar así el medio para analizar cómo, en función de este sistema de costos y ganancias, se organizará el sistema de estrategias del que habla Tilly. Se puede encontrar un ejemplo que ilustra la propuesta que dice que las estrategias dependen del estado en que se encuentra la relación de fuerzas en la dialéctica que describe Montgommery respecto de los inicios del taylorismo en Estados Unidos: la sindicalización, que aumenta la fuerza de los trabajadores, produce una disminución de la productividad, a la cual responden los patrones con la taylonización y con todo un conjunto de nuevas técnicas de dirección (es el origen de la sociología del trabajo estadounidense).

Otra de las armas con la que cuentan los trabajadores es la fuerza física (que, junto con las armas, constituye uno de los componentes de la fuerza de combate); dentro de esta lógica, habría que analizar los valores de la virilidad y los valores dcl combate (es una de las trampas que puede utilizar el ejército para atrapar a las clases populares exaltando los valores viriles y la fuerza física). Pero también está la violencia simbólica, ven este aspecto la huelga es un instrumento particularmente interesante: es un instrumento de violencia real que tiene efectos simbólicos por medio de la manifestación, de la afirmación, de la cohesión del grupo, de la ruptura colectiva del orden normal, etcétera.

Lo característico de las estrategias de los trabajadores es que solo son eficaces *si son colectivas,* por ende, conscientes y metódicas, es decir, mediatizadas por una *organización* encargada de definir los objetivos y de organizar la lucha. Esto bastaría para explicar la tendencia de la condición obrera a favorecer las *disposiciones colectivistas* (por oposición a las individualistas), si no actuara en el mismo sentido lo de un conjunto de factores constitutivos de la condición de existencia: los riesgos del trabajo y las incertidumbres de toda la existencia que imponen la solidaridad, la experiencia de inter-cambiabilidad de los trabajadores

(reforzada por las estrategias de descalificación) y la sumisión al veredicto del mercado de trabajo que tiende a excluir la idea del "precio justo" del trabajo (que es tan fuerte entre los artesanos y los miembros de las profesiones liberales). (Esta es otra diferencia entre el artesano y el obrero, quien tiene menos posibilidades de engañarse a sí mismo y encontrar gratificaciones simbólicas en la idea de que su trabajo vale más que su precio, y que así él establece una relación de intercambio no monetario con su clientela.) La ausencia de toda idea de "carrera" (en ocasiones la antigüedad tiene un papel negativo) también introduce una diferencia fundamental entre los obreros y los empleados, quienes pueden invertir en la competencia individual por el ascenso lo que los obreros (a pesar de las jerarquías internas de la clase obrera) no pueden invertir más que en la lucha colectiva; el hecho de que solo puedan formar su fuerza y su valor en forma colectiva estructura toda su visión del mundo y marca una separación muy importante con la pequeña burguesía. Siguiendo esta lógica, habría que analizar, como lo hizo Thompson para la época preindustrial, la "moral económica" de la clase obrera, determinar los principios de la evaluación del precio del trabajo (relación entre tiempo de trabajo y salario; comparación de salaries entre trabajos equivalentes; relación entre las necesidades —familia— y el salario, etcétera).

El resultado es que la fuerza de los vendedores de fuerza de trabajo depende fundamentalmente de la movilización y la organización del grupo movilizado, por ende, al menos en parte de la existencia de un aparato (sindical) capaz de cumplir con las funciones de expresión, movilización, organización y representación. Pero esto plantea un problema sobre el cual los sociólogos nunca han reflexionado de verdad, que es el de la naturaleza de los grupos y de los modos de agregación. Existe una primera forma de agregación que es el *grupo aditivo* o *recurrente* (1 + 1 + 1...); las estrategias dominantes siempre tienden a llevar las cosas de manera que no haya un grupo sino una suma de individuos (durante el siglo XIX los patrones exigían hablar individualmente con los obreros, uno por uno); siempre se invoca el sondeo de opinión o la votación secreta en contra de la votación a mano levantada o la delegación; también el sistema de primas así como muchas formas de remuneración son otras tantas estrategias de división, es decir, de despolitización (éste es uno de los fundamentos del horror burgués hacia lo colectivo y de la exaltación de la persona). Segunda forma: la *movilización colectiva.* Es el grupo que se reúne físicamente en el mismo espacio y manifiesta su fuerza con el número (de allí la importancia de la lucha sobre el número: la policía siempre dice que había diez mil manifestantes y los sindicatos que había veinte mil). Finalmente, está la *delegación,* cuando la palabra del representante sindical vale por ejemplo por cincuenta mil personas (la segunda forma y la tercera no son excluyentes). Habría que hacer una sociología y una historia comparativas de las formas y los

procedimientos de delegación (por ejemplo, se hace hincapié en que la tradición francesa prefiere la asamblea general), de las formas de designar a los delegados y de sus características (así, por ejemplo, el delegado estilo CGT es más bien un padre de familia, grueso y de bigote, serio y respetable, un veterano en la empresa). Luego habría que analizar la *naturaleza de la delegación:* ¿qué significa delegar un poder de expresión, de representación, de movilización y de organización a alguien? ¿Cuál es la naturaleza de la opinión que se produce *por procuración?* ¿En qué consiste la delegación del poder de producir opiniones que tanto escandaliza a la conciencia burguesa, tan amante de lo que llama "la opinión personal", auténtica, y de la que sabemos que no es más que el producto ignorado de los mismos mecanismos?

¿Qué hacen los delegados? ¿Amplían o limitan la gama de las reivindicaciones? ¿En qué consiste el acto de expresión del portavoz? Existe un malestar y luego un lenguaje para nombrarlo (piensa uno en las relaciones entre enfermos y médicos). El lenguaje proporciona el medio para expresar el malestar, pero, al mismo tiempo, *limita* la gama de las reivindicaciones posibles a partir de un malestar global; hace que exista el malestar, permite que uno se lo apropie al constituirlo objetivamente, pero al mismo tiempo lo desposee de él ("me duele el hígado cuando antes me dolía todo", "me duele el salario, cuando antes me dolía todo, las condiciones laborales, etcétera"). La noción de toma de conciencia puede recibir una definición mínima c máxima: ¿se trata de la conciencia suficiente para concebir y expresar una situación (el problema de la desposesión y reapropiación de los medios de expresión) y para organizar y dirigir la lucha, o solo de la conciencia necesaria para delegar estas funciones a aparatos capaces de llenarías según lo que más conviene a los intereses de los que las delegan *(fides implícita)?*

En realidad, esta forma de plantear el problema es *típicamente intelectualista:* es la que se impone en forma más natural a los intelectuales y que es también más conforme con sus intereses, puesto que los convierte en la mediación indispensable entre el proletariado y su verdad revolucionaria. De hecho, como le mostró Thompson en más de una ocasión, la toma de conciencia y la rebelión pueden surgir de procesos que no tienen nada que ver con esa especie de cogito revolucionario que imaginan los intelectuales (se trata, por ejemplo, de la indignación y rebelión que suscita la sangre derramada).

Por lo demás, la movilización de la clase obrera está ligada a la existencia de un aparato simbólico de producción de instrumentos de percepción y expresión del mundo social y de las luchas laborales, sobre todo porque la clase dominante tiende sin cesar a producir e imponer modelos de percepción y expresión que son

desmovilizadores (por ejemplo, hoy en día los adversarios en la lucha laboral se describen como "coparticipes sociales"). Si se acepta —como lo sugieren algunos textos de Marx— que se puede identificar lenguaje y conciencia, el plantear la cuestión de la conciencia de clase equivale a preguntarse cuál es el aparato de percepción y expresión de que dispone la ciase obrera para pensar y hablar sobre su condición. Dentro de esta lógica, seria muy importante una historia comparativa de los vocabularios de la lucha: ¿qué palabras utilizan (los "patrones" los "directivos"), los eufemismos (por ejemplo, los "coparticipes sociales")? ¿Cómo se producen y difunden estos eufemismos (conocemos, por ejemplo, el papel de las comisiones del Plan en la producción de estos eufemismos y de todo un discurso colectivo que los dominados adoptan más o menos)?

En lo que se refiere a los patrones, habría que analizar entre otras cosas la representación que tienen de la lucha laboral y de lo que está en juego (que no es estrictamente económico, sine que puede poner en tela de juicio la representación que tienen patrones o dirigentes de su autoridad y su papel); habría que ver la relación que mantienen con el Estado, que es capaz en ciertos cases de defender sus intereses en contra de ellos mismos (o al menos los de la clase en conjunto en detrimento de su parte más conservadora).

Una vez establecido el sistema de los factores determinantes de la estructura de la relación de fuerzas, habría que establecer los factores que pueden reforzar o debilitar la acción de estos factores; se trata, por ejemplo, de la coyuntura económica, y en particular del grade de tensión del mercado de trabajo, la situación politica y la intensidad de la represión, la experiencia de las luchas anteriores que favorece entre los dominantes el desarrollo de los métodos de manipulación y el arte de la concesión, y entre los dominados el dominio de los métodos proletarios de lucha (con una tendencia correlativa a ritualizar las estrategias), el grado de homogeneidad o heterogeneidad de la clase obrera, las condiciones laborales, etcétera. En cada coyuntura histórica, lo que varía es el conjunto de estos factores (que no son todos independientes), y define el estado de la relación de fuerzas y, con ello, las estrategias dirigidas a transformarla.

19. EL RACISMO DE LA INTELIGENCIA[116]

Ante todo quisiera decir que hay que tener presente que no hay un racismo sine *racismos;* hay tantos racismos como grupos que necesitan justificar que existen tal y como existen, lo cual constituye la función invariable del racismo.

Me parece importante aplicar el análisis a las formas de racismo que son probablemente las más sutiles, las más difíciles de reconocer, y por ende las que más rara vez se denuncian, quizá porque los denunciantes ordinarios del racismo poseen ciertas propiedades que los inclinan hacia esta forma de racismo. Me refiero al racismo de la inteligencia. El de la inteligencia es un racismo de la clase dominante que se distingue por una cantidad de propiedades de lo que se suele designar como racismo, es decir, del racismo pequeño-burgués que es el blanco principal de la mayoría de las criticas clásicas, empezando por las más fuertes, como la de Sartre.

El racismo es propio de una clase dominante cuya reproducción depende, en parte, de la transmisión del capital cultural, un capital heredado cuya propiedad es la de ser un *capital incorporado,* por ende aparentemente natural, nato. El racismo de la inteligencia es aquello por lo cual los dominantes tratan de producir una "teodicea de su propio privilegio", como dice Weber, esto es, una justificación del orden social que ellos dominan. Es lo que hace que los dominantes se sientan justificados de existir como dominantes, que sientan que son *de una esencia superior.* Todo racismo es un esencialismo y el racismo de la inteligencia es la forma de sociodicea característica de una clase dominante cuyo poder reposa en parte sobre la posesión de títulos que, como los títulos académicos, son supuestas garantías de inteligencia y que, en muchas sociedades, han sustituido en el acceso a las posiciones de poder económico a los títulos antiguos, como los de propiedad o los de nobleza.

Algunas de las propiedades de este racismo se deben también a que las censuras en relación con las formas de expresión del racismo se han reforzado, por lo cual la pulsión racista solo puede expresarse en formas muy eufemizadas y con la mascara de la denegación (en el sentido psicoanalítico): el GRECE expresa un discurso en el cual dice "racismo", pero en forma tal que no lo dice. Llevado así al grado más elevado de la eufemización, el racismo se hace *irreconocible.* Los nuevos racistas se enfrentan a un problema de optimización: o bien aumentan el tenor de racismo declarado en el discurso (al declararse, por ejemplo, en favor del eugenismo), pero con riesgo de escandalizar y perder comunicabilidad,

---

[116] Intervención durante el coloquio del MRAP en mayo de 1978, publicada en *cahiers Droit et liberté (Races, sociétés et aptitudes: apports et limites de la science)*, núm. 382, pp. 67-71.

transmisibilidad, o bien aceptan decir poco y en forma muy eufemizada conforme a las normas de la censura vigentes (hablando, por ejemplo, de genética o de ecología) y aumentan así sus posibilidades de "transmitir" el mensaje haciéndolo pasar inadvertido.

La forma de eufemización más común hoy en día es, claro, el aparente carácter científico del discurso. Si se invoca el discurso científico para justificar et racismo de la inteligencia, esto no se debe solo a que la ciencia representa la forma dominante del discurso legitimo, también y sobre todo se debe a que un poder que cree estar fundado en la ciencia, un poder de tipo tecnocrático, recurre naturalmente a la ciencia para fundar su poder; se debe a que la inteligencia es la que legitima para gobernar cuando el gobierno se dice fundado en la ciencia y en la competencia "científica" de los gobernantes (piensen en el papel de la ciencia en la selección escolar, donde la matemática se ha convertido en la medida de toda inteligencia). La ciencia es cómplice de todo lo que le piden que justifique.

Una vez dicho esto, creo que simple y sencillamente hay que rechazar el problema, en el cual se han dejado encerrar los psicólogos, de los fundamentos biológicos o sociales de la "inteligencia". Más que tratar de responder a la pregunta de manera científica, hay que tratar de hacer la ciencia de la pregunta misma; hay que tratar de analizar las condiciones sociales de aparición de este tipo de interrogación y del racismo de clase que introduce. De hecho, el discurso del GRECE no es más que la forma extrema de los discursos que utilizan desde hace muchos años ciertas asociaciones de ex-alumnos de grandes escuelas, que son palabras de jefes que se sienten fundados en la "inteligencia" y que dominan una sociedad fundada en la discriminación basada en la "inteligencia", es decir, fundada en lo que mide el sistema escolar con el nombre de inteligencia. la inteligencia es lo que miden los tests, lo que mide el sistema escotar. Esta es la primera y última palabra de un debate que no se puede resolver mientras permanezcamos en el terreno de la psicología, porque la propia psicología (al menos los tests de inteligencia) es producto de los determinantes sociales que son el principio del racismo de la inteligencia, un racismo propio de las "elites" que tienen intereses en la elección escolar, de una ciase dominante que extrae su legitimidad de la clasificación escolar.

La clasificación escolar es una clasificación social eufemizada, por ende naturalizada, convertida en absoluto, una clasificación social que ya ha sufrido una censura, es decir, una alquimia, una transmutación que tiende a transformar las diferencias de clase en diferencias de "inteligencia", de "don", es decir, en diferencias de naturaleza. Jamás las religiones lo hicieron tan bien. La clasificación

escolar es una discriminación social legitimada que ha sido sancionada por la ciencia. Aquí es donde nos encontramos con la psicología y el apoyo que ha aportado desde sus orígenes al sistema escotar. La aparición de los tests de inteligencia, como el de Binet-Simón, está relacionada con el momento en que, con la escolaridad obligatoria, llegaron al sistema escolar alumnos que no tenían nada que hacer allí porque no tenían "disposiciones", no eran "bien dotados", es decir, su medio familiar no los había dotado con las disposiciones que supone el funcionamiento común del sistema escotar: un capital cultural y cierta buena voluntad hacia las sanciones escolares. Los tests que miden las disposiciones sociales que requiere la escuela —de allí su valor predictivo del éxito académico— están hechos justamente para legitimar de antemano los veredictos escolares que los legitiman.

¿Por qué existe hoy en día este recrudecimiento del racismo de la inteligencia? Quizá porque muchos maestros, intelectuales —que han sufrido directamente las repercusiones de la crisis del sistema de enseñanza— están más dispuestos a expresar o permitir que se exprese en las formas más brutales lo que hasta ahora no era más que un elitismo de gente bien educada (me refiero a los buenos alumnos). Pero también hay que preguntarse por qué ha aumentado La pulsión que lleva al racismo de la inteligencia. Pienso que se debe en gran parte al hecho de que el sistema escolar se ha enfrentado en últimas fechas a problemas sin precedentes, con la irrupción de gente desprovista de las disposiciones socialmente constituidas que el sistema requiere en forma tácita; es gente, sobre todo, cuyo número devalúa los títulos escolares y al mismo tiempo los puestos que van a ocupar gracias a estos títulos. De allí el sueño, que ya se ha hecho realidad en ciertos ámbitos, como en la medicina, del *numerus clausus.* Todos los racismos se parecen. El *numerus clausus* es una especie de proteccionismo análogo al control de inmigración, una respuesta contra el amontonamiento que suscita el fantasma de las masas, de la invasión por la masa.

Siempre se está dispuesto a estigmatizar al estigmatizador, a denunciar el racismo elemental, "vulgar", del resentimiento pequeño-burgués. Pero eso es demasiado fácil. Debemos jugar al "regador regado"[117] y preguntarnos cuál es la contribución de los intelectuales al racismo de la inteligencia. Seria bueno estudiar el papel de los médicos en la medicalización, es decir, en la naturalización de las diferencias sociales, de los estigmas sociales, el papel de los psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas en la producción de los eufemismos que permiten designar a los hijos de los sub-proletarios o de los emigrados de tal forma que los casos sociales

117 Alusión a una película de Lumière.

se conviertan en casos psicológicos, las deficiencias sociales en deficiencias mentales, etcétera. En otras palabras, habría que analizar todas las formas de legitimación del segundo orden que vienen a reforzar la legitimación escolar como discriminación legitima sin olvidar Los discursos de aspecto científico, el discurso psicológico, y las propias palabras que pronunciamos.[118]

[118] El lector encontrará análisis complementarios en Pierre Bourdieu, "Classement, délassement, reclassement", en *Actes de la recherche en sciences sociales,* núm. 24, noviembre de 1978, pp. 2-22.

20. ESPACIO SOCIAL Y GÉNESIS DE LAS "CLASES"[119]

La construcción de una teoría del espacio social supone una serie de rupturas con la teoría marxista:[120] ruptura con la tendencia a privilegiar las sustancias —en este caso, los grupos reales cuyo número y cuyos limites, miembros, etcétera, se pretende definir— en detrimento de las *relaciones* y con la ilusión intelectualista que lleva a considerar la clase teórica, construida científicamente, como una clase real, un grupo efectivamente movilizado; ruptura con el economicismo que lleva a reducir el campo social —espacio pluri-dimensional— al campo meramente económico, a las relaciones de producción económica, constituidas de ese modo en coordenadas de la posición social; ruptura, por último, con el objetivismo, que corre parejo con el intelectualismo y lleva a ignorar las luchas simbólicas cuyo lugar son los diferentes campos y su disputa la representación misma del mundo social y en particular la jerarquía en el interior de cada uno de los campos y entre los diferentes campos.

El espacio social

En un primer momento, la sociología se presenta como una *topología social.* Se puede representar así al mundo social en forma de espacio (de varias dimensiones) construido sobre la base de principios de diferenciación o distribución constituidos por el conjunto de las propiedades que actúan en el universo social en cuestión, es decir, las propiedades capaces de conferir a quien las posea con fuerza, poder, en ese universo. Los agentes y grupos de agentes se definen entonces por sus *posiciones relativas* en ese espacio. Cada uno de ellos está acantonado en una posición o una clase precisa de posiciones vecinas (es decir, en una región determinada del espacio) y, aun cuando fuera posible hacerlo mentalmente, no se pueden ocupar en la realidad dos regiones opuestas del espacio. En la medida en que las propiedades retenidas para construir ese espacio son propiedades actuantes, también podemos describirlo como un campo de fuerzas, es decir, como un conjunto de relaciones de fuerzas objetivas que se imponen a todos los que entran en ese campo y que son irreductibles a las intenciones de los agentes individuales a incluso a las *interacciones* directas entre los agentes.[121]

[119] Traducción: Roberto Bein y Marcelo Sztrum, en *Espacios,* Buenos Aires, num. 2, julio-agosto de 1985. Versión original publicada en *Actes de la recherche en sciences sociales,* núms. 52-53, Paris, junio de 1984.

[120] Una versión abreviada de este texto se pronuncio en el marco de las "Conferencias sobre las ciencias filosóficas *y* sociales" en la Universidad de Francfort del Meno, en febrero de 1984.

[121] Se puede imaginar haber roto con el substancialismo e introducido un modo de pensar relacional cuando, de hecho, se estudian las interacciones y los intercambios reales (de hecho, las solidaridades practicas, como las rivalidades prácticas, ligadas al contacto directo y a la interacción —vecindad— pueden ser un *obstáculo* para la construcción de las solidaridades fundadas sobre la vecindad en el espacio teórico).

Las propiedades actuantes retenidas como principios de construcción del espacio social son las diferentes especies de poder a de capital vigentes en los diferentes campos. El capital, que puede existir en estado objetivado —bajo la forma de propiedades materiales— o, en el caso del capital cultural, en estado incorporado, y que puede estar garantizado jurídicamente, representa un poder respecto de un campo (en un momento dado) y, mas precisamente, del producto acumulado del trabajo ya realizado (y en particular, del conjunto de los instrumentos de producción) y, al mismo tiempo, respecto de los mecanismos tendientes a asegurar la producción de una categoría particular de bienes y así de un conjunto de ingresos y beneficios. Las especies de capital, como una buena carta en un juego, son poderes que definen las probabilidades de obtener un beneficio en un campo determinado (de hecho, a cada campo o sub-campo le corresponde una especie particular de capital, vigente como poder y como la que está en juego en ese campo). Por ejemplo, el volumen del capital cultural (lo misma valdría *mutatis mutandis* para el capital económico) determina las posibilidades asociadas de beneficio en todos los juegos en que el capital cultural es eficiente, contribuyendo de esta manera a determinar la posición en el espacio social (en la medida en que ésta es determinada por el éxito en el campo cultural).

La posición de un agente determinado en el espacio social puede definirse entonces por la posición que ocupa en los diferentes campos, es decir, en la distribución de los poderes que actúan en cada uno de ellos; estos poderes son ante todo el capital económico —en sus diversas especies—, el capital cultural y el social, así como el capital simbólico, comúnmente llamado prestigio, reputación, renombre, etcétera, que es la forma percibida y reconocida como legitima de estas diferentes especies de capital. Se puede así construir un modelo simplificado del campo social en su conjunto, que permita pensar, para cada agente, su posición en todos los espacios de juego pasibles (entendiéndose que, si bien cada campo tiene su propia lógica y su propia jerarquía, la jerarquía que se establece entre las especies de capital y el vinculo estadístico entre los diferentes haberes hacen que el campo económico tienda a imponer su estructura a los otros campos).

El campo social se puede describir como un espacio pluri-dimensional de posiciones tal que toda posición actual puede ser definida en función de un sistema pluri-dimensional de coordenadas, cuyos valores corresponden a los de las diferentes variables pertinentes: los agentes se distribuyen en él, en una primera

dimensión, según el volumen global del capital que poseen y, en una segunda, según la composición de su capital; es decir, según el peso relativo de las diferentes especies en el conjunto de sus posesiones.[122]

> La forma que reviste, en cada momento, en cada campo social, el conjunto de las distribuciones de Las diferentes especies de capital (incorporado a materializado) como instrumentos de apropiación del producto objetivado del trabajo social acumulado define el estado de las relaciones de fuerza, institucionalizadas en los *status* sociales perdurables, socialmente reconocidos o jurídicamente garantizados, entre agentes objetivamente definidos por su posición en esas relaciones; determina los poderes actuales o potenciales en los diferentes campos y las probabilidades de acceso a los beneficios específicos que los campos proporcionan.[123]
> El conocimiento de la posición ocupada en ese espacio contiene una información sobre las propiedades intrínsecas (condición) y relacionales (posición) de los agentes. Esto se ve con particular claridad en el caso de los ocupantes de posiciones intermediarias a medias que, además de los valores medios o medianos de sus propiedades, deben cierto número de sus características más típicas a que están situados *entre* los dos polos del campo, en el punto *neutro* del espacio, y a que fluctúan entre ambas posiciones extremas.

Clases "en el papel"[124]

Sobre la base del conocimiento del espacio de las posiciones podemos recortar *clases* en el sentido lógico del término, es decir, conjuntos de agentes que ocupan posiciones semejantes y que, situados en condiciones semejantes y sometidas a

---

122 La encuesta estadística solo puede aprehender esa relación de fuerzas en forma *de propiedades*, a veces jurídicamente garantizadas a través de *títulos* de propiedad económica, cultural —títulos escolares— o social —títulos de nobleza—: lo que explica el vinculo entre la investigación empírica sobre las clases y las teorías de la estructura social como *estratificación* descrita en el lenguaje de la distancia respecto de los instrumentos de apropiación ("distancia respecto del hogar de los valores culturales" de Hathwachs), que el propio Man emplea cuando habla de la "masa privada de propiedad".

123 En ciertos universos social, los principios de división que, como el volumen y la estructura del capital, determinan la estructura del espacio social, se *ven* forzados por principios de división relativamente independientes de las propiedades económicas a culturales, como la pertenencia étnica o religiosa. La distribución de los agentes aparece en ese caso como el producto de la intersección de dos espacios parcialmente independientes, y una etnia situada en una posición inferior en el espacio de las etnias puede ocupar posiciones en todos los campos, incluso las más altas, pero con tasas de representación inferiores a las de una etnia situada en una posición superior. Cada etnia puede caracterizarse también por las posiciones sociales de sus miembros, por la tasa de dispersión de esas posiciones y, finalmente, por su grado de integración social a pesar de la dispersión (la solidaridad étnica puede tener como efecto el asegurar una forma de movilidad colectiva).

124 *Classes sur le papier* en el original.

condicionamientos semejantes, tienen todas las probabilidades de tener disposiciones e intereses semejantes y de producir, por lo tanto, prácticas y tomas de posición semejantes. Esta clase "en el papel" tiene la existencia *teórica* propia de las teorías: en la medida en que es producto de una clasificación explicativa, del todo análoga a la de los zoólogos o los botánicos, permiten *explicar* y prever las prácticas y las propiedades de las cosas clasificadas y, entre otras cosas, las conductas de las reuniones grupales. No es en realidad una clase, una clase actual, en el sentido de grupo y de grupo movilizado para la lucha; en rigor podríamos hablar de *clase probable,* en tanto conjunto de agentes que opondrá menos obstáculos objetivos a las empresas de movilización que cualquier otro conjunto de agentes.

Contra el *relativismo nominalista* que anula las diferencias sociales reduciéndolas a meros artefactos teóricos, debemos afirmar así la existencia de un espacio objetivo que determina compatibilidades e incompatibilidades, proximidades y distancias. Contra el *realismo de lo inteligible* (a la reificación de los conceptos) debemos afirmar que las clases que pueden recortarse en el espacio social (por ejemplo, para las necesidades del análisis estadístico que es el único media de manifestar la estructura del espacio social) no existen como grupos reales, aunque expliquen la probabilidad de constituirse en grupos prácticos, familias (homogamia), clubes, asociaciones e incluso "movimientos" sindicales o políticos. La que existe es un *espacio de relaciones* tan real como un espacio geográfico, en el cual los desplazamientos se pagan con trabajo, con esfuerzos y, sobre todo, con tiempo (ir de abajo a arriba es elevarse, esforzarse en subir y elevar las marcas a los estigmas de tal esfuerzo). Aquí las distancias también se miden en tiempo (de ascenso a de reconversión, por ejemplo). Y la probabilidad de la movilización en movimientos organizados, con aparato, portavoz, etcétera (precisamente aquello que nos ha-cc hablar de "clase") será inversamente proporcional al alejamiento en ese espacio. Si bien la probabilidad de reunir real a nominalmente —por medio de un delegado — un conjunto de agentes es tanto mayor cuanto más próximos estén en el espacio social y cuanto más restringida y entonces más homogénea sea la clase construida a la que pertenecen, la reunión de los más cercanos nunca es *necesaria* ni fatal (porque los efectos de la competencia inmediata pueden impedir la visión), así como tampoco es *imposible* la reunión de los más alejados. Aunque haya mayores probabilidades de movilizar en el mismo grupo real al conjunto de obreros que al conjunto de patrones y obreros, en el caso de una crisis internacional, se podría, por ejemplo, provocar una unión a partir de los lazos de identidad nacional (en parte porque por su propia historia cada uno de los espacios sociales nacionales tiene su propia estructura, por ejemplo en materia de separaciones jerárquicas en el campo económico).

Como el ser según Aristóteles, el mundo social se puede decir y construir de diferentes maneras: puede ser prácticamente percibido, enunciado, construido de acuerdo con diferentes principios de visión y de división —por ejemplo, divisiones étnicas— siempre quedando diré que las uniones fundadas en la estructura del espacio construido sobre la base de la distribución del capital tienen mayores probabilidades de estabilidad y durabilidad así como que las otras formas de agrupación se verán siempre amenazadas por las escisiones y oposiciones vinculadas a las distancias en el espacio social. Hablar de un espacio social significa que no se puede juntar a cualquiera con cualquiera ignorando las diferencias fundamentales, en particular las económicas y culturales; pero no significa excluir la posibilidad de organizar a los agentes según otros principios de división —étnicos, nacionales, etcétera—, respecto de los que conviene destacar, por otra parte, que suelen estar ligados a los principios fundamentales: los propios conjuntos étnicos jerarquizados, al menos *grosso modo,* en el espacio social, por ejemplo, en Estados Unidos (por medio de la antigüedad de la inmigración, excepto el caso de los negros).[125]

Esto marca una primera ruptura con la tradición marxista: ésta identifica, sin más trámite, la clase construida con la real, es decir (como el propio Marx se lo reprochaba a Hegel), las cosas de la lógica con la lógica de las cosas; o bien, cuando hace la distinción contraponiendo la "clase en sí", definida sobre la base de un conjunto de condiciones objetivas, con la "clase para sí", fundada en factores subjetivos, describe el paso de una a otra, siempre celebrado como una verdadera promoción antológica, con una lógica o bien totalmente determinista, o bien por el contrario, plenamente voluntarista. En el primer caso, la transición aparece como una necesidad lógica, mecánica u orgánica (la transformación del proletariado de clase en si en clase para sí se presenta entonces como un efecto inevitable del tiempo, de la "maduración de las condiciones objetivas"); en el segundo caso se le presenta como efecto de la "toma de conciencia" concebida como "toma de conocimiento" de la teoría, operada bajo la dirección esclarecida del Partido. En ningún caso se menciona la misteriosa alquimia por la cual un "grupo en lucha", colectivo personalizado, agente histórico que fija sus propias metas, surge de las condiciones económicas objetivas.

125 Lo mismo seria válido para las relaciones entre el espacio geográfico y el social: estos dos espacios nunca coinciden exactamente; no obstante lo cual numerosas diferencias asociadas habitualmente al efecto del espacio geográfico, como por ejemplo la oposición entre el centro y la periferia, son el efecto de la distancia en el espacio social, es decir, de la distribución desigual de las diferentes especies de capital en el espacio geográfico.

Mediante una especie de falsificación se hacen desaparecer los problemas esenciales: por una parte, el problema de lo político, de la acción de agentes que, en nombre de una definición teórica de la "clase", asignan a sus miembros los fines oficialmente más conformes a sus intereses "objetivos", es decir, teóricos, y del trabajo por el cual logran producir si no la clase movilizada la creencia al menos en la existencia de la clase, que funda la autoridad de sus portavoces; por otra parte, la cuestión de las relaciones entre las clasificaciones pretendidamente objetivas que produce el teórico, igual en esto al zoólogo, y las clasificaciones que los agentes mismos no dejan de producir en su vida diaria y por las cuales intentan modificar su posición en las clasificaciones objetivas o los propios principios según los cuales se producen esas clasificaciones.

La percepción del mundo social y la lucha política

La teoría más resueltamente objetivista debe integrar la representación que los agentes se hacen del mundo social y, más precisamente, su contribución a la construcción de la visión de ese mundo y, por lo tanto, a la construcción de ese mundo por medio del *trabajo de representación* (en todos los sentidos del término) que efectúan sin cesar para imponer su propia visión del mundo o la visión de su propia posición en ese mundo, de su identidad social. La percepción del mundo social es el producto de una doble estructuración social: por la parte "objetiva" esta percepción está socialmente estructurada porque las propiedades relacionadas con los agentes o las instituciones no se ofrecen a la percepción de manera independiente, sine en combinaciones de muy desigual probabilidad (y así como los animales con plumas tienen mayores probabilidades de tener alas que los animales con pelos, es más probable que visiten un museo quienes posean un gran capital cultural que quienes carezcan de ese capital); por la parte "subjetiva", está estructurada porque los esquemas de percepción y de apreciación susceptibles de funcionar en un momento dado, y en particular aquellos depositados en el lenguaje, son el producto de luchas simbólicas anteriores y expresan, de manera más o menos transformada, el estado de las relaciones de fuerza simbólicas. Pero además, los objetos del mundo social se pueden percibir y decir de diferentes maneras porque, como los objetos del mundo natural, comportan siempre una parte de indeterminación y evanescencia que se debe a que aun las combinaciones más constantes de propiedades, por ejemplo, solo se basan en vínculos estadísticos entre rasgos sustituibles, así como a que, en tanto objetos históricos, están sometidos a variaciones de orden temporal y a que su propia significación, en la medida en que está suspendida en el futuro, está en suspenso, en espera, y por lo tanto, relativamente indeterminada. Esta parte de juego, de incertidumbre, es la que da un fundamento a la pluralidad de las visiones del mundo, y está vinculada

con la pluralidad de los puntos de vista, con todas las luchas simbólicas por la producción e imposición de la visión del mundo legitima y, más precisamente, con todas las estrategias cognitivas de *llenado* que producen el sentido de los objetos del mundo social más allá de los atributos directamente visibles por la referencia al futuro o al pasado: esta referencia puede ser implícita y tácita, con lo que Husserl llama la pretensión y la retención, formas prácticas de prospección o de retrospección que excluyen la posición del futuro y del pasado como tales; puede ser explicita, como en las luchas políticas, donde el pasado, con la reconstrucción retrospectiva de un pasado ajustado a las necesidades del presente ("Aquí estamos La Fayette!"[126]) y sobre todo el futuro, con la previsión creadora, son permanentemente invocados para determinar, delimitar, definir el sentido, siempre abierto, del presente.

Recordar que la percepción del mundo social entraña un acto de construcción no implica en modo alguno aceptar una teoría intelectualista del conocimiento: lo esencial de la experiencia del mundo social y del trabajo de construcción que esta experiencia implica se opera en la práctica, sin alcanzar el nivel de la representación explicita ni de la expresión verbal. Más cercano a un inconsciente de clase que a una "conciencia de clase" en el sentido marxista, el sentido de la posición ocupada en el espacio social (lo que Goffman llama el *"sense of ones's place")* es el dominio práctico de la estructura social en su conjunto, que se ofrece mediante el sentido de la posición ocupada en esa estructura. Las categorías de la percepción del mundo social son, en lo esencial, el producto de la incorporación de las estructuras objetivas del espacio social. En consecuencia, inclinan a los agentes a tomar el mundo social tal cual es, a aceptarlo como natural, más que a rebelarse contra él, a oponerle mundos posibles, diferentes, y aún, antagonistas: el sentido de la posición como sentido de lo que uno puede, a no, "permitirse" implica una aceptación tácita de la propia posición, un sentido de los límites ("esto no es para nosotros") a, la que viene a ser lo mismo, un sentido de las distancias que se deben marcar a mantener, respetar a hacer respetar. Todo ella se manifiesta sin duda con una fuerza tanto mayor cuanto más penosas sean las condiciones de existencia y más rigurosamente impuesto el principio de realidad (de ahí el profundo realismo que suele caracterizar la visión del mundo de los dominados y que, al funcionar como una especie de instinto de conservación socialmente constituido, solo puede parecer conservador por referencia a una representación exterior, por tanto normativa, del "interés objetivo" de aquellos a quienes ayuda a vivir, o a sobrevivir).[127]

---

126 Es la frase dicha por el ejército estadounidense al entrar a Paris a fines de la primera guerra mundial, sobre la tumba de La Fayette.

Si las relaciones de fuerza objetivas tienden a reproducirse en las visiones del mundo social que contribuyen a la permanencia de esas relaciones, podemos concluir que los principios estructurales de la visión del mundo radican en las estructuras objetivas del mundo social y que las relaciones de fuerza están también presentes en las conciencias con la forma de las categorías de percepción de esas relaciones. Pero la parte de indeterminación y evanescencia que comportan los objetos del mundo social es, junto con el carácter práctico, prerreflexivo e implícito en los esquemas de percepción y apreciación que se les aplican, el punto de Arquímedes objetivamente abierto a la acción propiamente politica. El conocimiento del mundo social y, más precisamente, de las categorías que lo posibilitan es lo que está verdaderamente en juego en la lucia politica, una lucha inseparablemente teórica y práctica por el poder de conservar o de transformar el mundo social conservando o transformando las categorías de percepción de ese mundo.

La capacidad de dar existencia explicita, de publicar, de hacer público, es decir, objetivado, visible, decible o, incluso, oficial a aquello que, al no haber accedido a la existencia objetiva y colectiva, continuaba en estado de experiencia individual o serial —malestar, ansiedad, expectación, inquietud—, representa un formidable poder social, el poder de hacer los grupos haciendo el *sentido común,* el consenso explicito, de todo el grupo. De hecho, tal trabajo de categorización, es decir, de explicitación y de clasificación, se realiza sin cesar, en todo momento de la vida diana, en ocasión de las luchas que oponen a los agentes en cuanto al sentido del mundo social y de su posición en ese mundo, de su identidad social, a través de todas las formas del bien decir y del mal decir, de la bendición o de la maldición y de la maledicencia: los elogios, felicitaciones, alabanzas, cumplidos, etcétera, o los insultos, inculpaciones, criticas, acusaciones, calumnias, etcétera. No es casual que *kategoresthai,* de donde provienen nuestras categorías y categoramas, signifique acusar públicamente.

Resulta comprensible que una de las formas elementales del poder político haya consistido, en muchas sociedades arcaicas, en el poder casi mágico de *nombrar* y de

127 Ese *sentido de las realidades* no implica de ninguna manera una *conciencia de clase* en sentido psico-sociológico, el menos irreal que puede darse a ese término, es decir una *representación explicita* de la posición ocupada en la estructura social, y de los intereses colectivos correlativos; y menos aún una *teoría de las clases sociales,* es decir, no solo un sistema de clasificación fundado en principios explícitos y lógicamente controlados, sino también un conocimiento riguroso de los mecanismos responsables de las distribuciones. De hecho, para acabar con la metafísica de la toma de conciencia y de la conciencia de clase, especie de *cogito* revolucionario de la conciencia colectiva de una entidad personificada, basta examinar las condiciones económicas y sociales que posibilitan esa forma de distancia con respecto al presente de la practica que suponen la concepción y la formulación de una representación mas o menos elaborada de un futuro colectivo (es lo que yo había esbozado en mi análisis de las relaciones entre la conciencia temporal, y en especial la capacidad para el cálculo económico racional, y la conciencia política entre los trabajadores argelinos).

hacer existir gracias a la nominación. Así en Kabilia la función de explicitación y el trabajo de producción simbólica que llevaban a cabo en particular en las situaciones de crisis, en que el sentido del mundo se oscurece, conferían a los poetas funciones políticas eminentes: las del jefe de la guerra o del embajador.[128] Pero con los progresos de la diferenciación del mundo social y la constitución de campos relativamente autónomos, el trabajo de producción y de imposición del sentido se realiza dentro de y mediante las luchas del campo de la producción cultural (y ante todo en el interior del sub-campo político); es lo propio, el interés especifico de los productores profesionales de representaciones objetivas del mundo social o, mejor dicho, de métodos de objetivación.

Que el modo de percepción legitima sea un objeto de luchas tan importante se debe, por una parte, a que el paso de lo implícito a lo explicito no tiene nada de automático, y la misma experiencia de lo social puede reconocerse en expresiones muy diversas, y, por otra, a que las diferencias objetivas más pronunciadas pueden estar ocultas por diferencias más directamente visibles (como las que separan, por ejemplo, las etnias). Si es cierto que existen en la objetividad configuraciones perceptivas, *Gestalten* sociales, y que la proximidad de las condiciones, y por lo tanto de las disposiciones tiende a retraducirse en vínculos y agrupaciones perdurables, unidades sociales directamente perceptibles, como por ejemplo regiones o barrios socialmente distintos (con la segregación espacial) o conjuntos de agentes dotados de propiedades visibles enteramente semejantes, tales como los *Stände,* también lo es que solo hay diferencia socialmente conocida y reconocida para un sujeto capaz no solo de percibir las diferencias, sino también de reconocerlas como significantes, interesantes, es decir, para un sujeto provisto de la aptitud y la inclinación a *hacer* las diferencias que se tienen por significativas en el universo social considerado.

Así, en particular mediante las propiedades y sus distribuciones, el mundo social accede, en la objetividad misma, el estatuto de *sistema simbólico,* el cual, como un sistema de fonemas, se organiza según la lógica de la diferencia, de la separación diferencial, de esta manera constituida como *distinción significante.* El espacio

---

128 En este caso, la producción del sentido común consiste, en lo esencial, en reinterpretar continuamente el tesoro común de los discursos sagrados (proverbios, dichos poemas, gnómicos, etcétera), en "dar un sentido más puro a las palabras de la tribu". Apropiarse de las palabras en que se encuentra depositado todo aquello que un grupo reconoce es asegurarse una ventaja considerable en las luchas por el poder. Esto se ve bien en las luchas por la autoridad religiosa: la palabra más preciosa es la palabra sagrada y, como lo destaca Guershom Scholem, es porque debe reapropiarse de los símbolos para hacerse reconocer que la contestación mística se hace "recuperar" por la tradición. Objeto de luchas, las palabras del léxico político llevan en si mismas la polémica en forma de *polisemia,* la cual es la huella de los usos antagónicos que de ellas han hecho y hacen grupos diferentes. Una de las estrategias más universales de los profesionales del poder simbólico, poetas en las sociedades arcaicas, profetas, hombres políticos, consiste en poner de su lado el *sentido común,* apropiándose de las palabras a las que todo el grupo da valor porque son las depositarias de su creencia.

social y las diferencias que en él se trazan "espontáneamente" tienden a funcionar simbólicamente como *espacio de los estilos de vida* o como conjunto de *Stände,* de grupos caracterizados por estilos de vida diferentes.

> La distinción no implica necesariamente, como suele creerse a partir de Veblen y su teoría de la *conspicuous consumption,* la búsqueda de la distinción. Todo consumo y, más en general, toda práctica son *conspicuous,* visibles, hayan sido realizados o no *para ser vastos,* son distintivos, hayan estado o no inspirados por la intención de hacerse notar, de singularizarse *(to make oneself conspicuous),* de distinguirse o de actuar con distinción. En este sentido, la práctica está destinada a funcionar como *signo distintivo* y, cuando se trata de una diferencia reconocida, legitima, aprobada, como *signo de distinción* (en los diferentes sentidos del término). Por otra parte, los agentes sociales, al ser capaces de percibir como distinciones significantes las diferencias "espontáneas" que sus categorías de percepción los llevan a considerar pertinentes, son también capaces de acrecentar intencionalmente esas diferencias espontáneas de estilo de vida mediante lo que Weber llama la "estilización de la vida" *(Stillsierung des Lebens).* La búsqueda de la distinción —que puede marcarse en las maneras hablar o en el rechazo del matrimonio desigual[129] produce separaciones destinadas a ser percibidas o, mejor dicho, conocidas, o reconocidas como diferencias legitimas, es decir, la mayoría de las veces como diferencias de naturaleza, como cuando se habla de "distinción natural".

La distinción —en el sentido habitual del término— es la diferencia inscrita en la propia estructura del espacio social cuando se le percibe conforme a categorías acordadas a esta estructura; y el *Stand* weberiano, que suele oponerse a la clase marxista, es la clase construida mediante un recorte adecuado del espacio social cuando es percibida según categorías derivadas de La estructura de ese espacio. El capital simbólico —otro nombre de distinción— no es sino el capital, de cualquier especie, cuando es percibido por un agente dotado de categorías de percepción que provienen de la incorporación de la estructura de su distribución, es decir, cuando es conocido y reconocido como natural. Las distinciones, en su calidad de transfiguraciones simbólicas de las diferencias de hecho, y, más en general, los rangos, órdenes, grados o todas las otras jerarquías simbólicas, son el producto de la aplicación de esquemas de construcción que, como por ejemplo los pares de adjetivos empleados para enunciar la mayoría de las valoraciones sociales, son el

[129] "Matrimonio desigual": *mésalliance,* en el original, es decir, "alianza por casamiento con una persona de condición social inferior" (Dicc. Litre, 1958) o "de clase social inferior o sin fortuna" (Larousse-Lexis, 1979).

producto de la incorporación de las estructuras a las que se aplican, y el reconocimiento de la legitimidad más absoluta no es sine la aprehensión como natural del mundo ordinario que resulta de la coincidencia casi perfecta de las estructuras objetivas con las estructuras incorporadas.

De ello concluimos, entre otras consecuencias, que el capital simbólico va al capital simbólico y que la autonomía real del campo de producción simbólica no impide que éste siga dominado, en su funcionamiento, por las fuerzas que rigen el campo social, ni que las relaciones de fuerza objetivas tiendan a reproducirse en las relaciones de fuerza simbólicas, en las visiones del mundo social que contribuyen a asegurar la permanencia de esas relaciones de fuerza. En la lucha por la imposición de la visión legitima del mundo social, una lucha en que la propia ciencia se ve inevitablemente comprometida, los agentes poseen un poder proporcional a su capital simbólico, es decir, al reconocimiento que reciben de un grupo. La autoridad que funda la eficacia preformativa del discurso sobre el mundo social, la fuerza simbólica de las visiones y previsiones que apuntan a imponer principios de visión y división de ese mundo, es una *percipi,* un ser conocido *y* reconocido *(nobilis),* que permite imponer un *percipere.* Los más *visibles* desde el punto de vista de las categorías perceptivas en vigor son los mejor ubicados para cambiar la visión cambiando las categorías de percepción. Pero también, salvo excepciones, son los menos inclinados a hacerlo.

El orden simbólico **y** *el poder de nominación*

En la lucha simbólica por la producción del sentido común o, más precisamente, por el monopolio de la *nominación* legitima como imposición oficial —es decir, explicita y pública— de la visión legitima del mundo social, los agentes comprometen el capital simbólico que han adquirido en las luchas anteriores y principalmente todo el poder que poseen sobre las taxonomías instituidas, inscritas en las conciencias o en la objetividad, como los títulos. Todas las estrategias simbólicas mediante las cuales los agentes intentan imponer su visión de las divisiones del mundo social y de su posición en ese mundo pueden situarse así entre dos extremos: el insulto, *idios logos* por el cual un simple particular trata de imponer su punto de vista asumiendo el riesgo de la reciprocidad, y la *nominación oficial,* acto de imposición simbólica que cuenta con toda la fuerza de lo colectivo, del consenso, del sentido común, porque es operada por un mandatario del Estado, detentador del *monopolio de la violencia simbólica legitima.* Por una parte, el universo de las perspectivas particulares, de los agentes singulares que, desde su punto de vista particular, desde su posición particular, producen nominaciones —de sí mismos y de los otros— particulares e interesadas (sobrenombres, apodos,

insultos o aun acusaciones, calumnias, etcétera) cuya impotencia para hacerse reconocer y ejercer, por tanto, un efecto verdaderamente simbólico crece en la medida en que sus autores están menos *autorizados* a titulo personal *(auctoristas)* o institucional (delegación) y más directamente interesados en hacer reconocer el punto de vista que se esfuerzan por imponer.[130] Por otra, el punto de vista autorizado de un agente autorizado, a titulo personal, como algún critico importante, un prologuista prestigioso o un autor consagrado ("J'accuse"[131]) sobre todo el punto de vista legitimo del portavoz autorizado, del mandatario de Estado "geometral de todas las perspectivas", según la expresión de Leibniz, la nominación oficial, o el *titulo* que, como el titulo escolar, vale en todos los mercados y que, en su calidad de definición oficial de la identidad oficial, libra a sus poseedores de la lucha simbólica de todos contra todos al conferir a los agentes sociales la perspectiva autorizada, reconocida por todos, universal. El Estado, que produce las clasificaciones oficiales, es en cierto modo el tribunal supremo al que se refería Kafka cuando hacia decir a Block, a propósito del abogado y de su pretensión de incluirse entre los "grandes abogados": "Cualquiera puede naturalmente calificarse de 'grande' si así lo desea; pero en la materia lo que decide son las costumbres del tribunal."[132] En realidad el análisis científico no necesita elegir entre el perspectivismo y lo que convendría llamar absolutismo: en efecto, la verdad del mundo social es objeto de una lucha entre agentes armados de manera muy dispareja para acceder a la visión y la previsión absolutas, es decir, auto-verificantes.

> Se podría analizar según esta perspectiva el funcionamiento de una institución como el Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos, institución estatal francesa que, al producir las taxonomías oficiales, dotadas de un valor cuasi jurídico, en particular, en las relaciones entre empleadores y empleados, el valor del titulo capaz de conferir derechos independientes de la actividad productiva efectivamente ejercida, tiende a fijar las jerarquías y, al hacerlo, a sancionar y consagrar una relación de fuerza entre los agentes respecto de los nombres de profesiones y oficios, componente esencial de la

130 Como muy bien lo mostró Leo Spitzer a propósito del *Quijote,* donde el mismo personaje posee varios nombres, la polionomasia, es decir, la pluralidad de los nombres, sobrenombres y apodos que se atribuyen al mismo agente o a la misma institución es, junto con la polisemia de las palabras o expresiones que designan los valores fundamentales de los grupos, la huella visible de las luchas por el poder de nombrar que se ejercen en todos los universos sociales. Cf., L. Spitzer, "Perspectivism in *Don Quijote",* en *Linguistics and Literary History,* Nueva York, Russell & Russell, 1948; trad. castellana: "Perspectivismo lingüístico en *El Quijote",* en *Lingüística e Historia Literaria,* Madrid, Gredos, 1968.

131 J'accuse" es el célebre articulo de Emile Zola (1898) en que toma partido por una revisión del caso Dreyfus.

132 F. Kafka, *El proceso.*

identidad social.[133] La administración de los nombres es uno de los instrumentos de la administración de la escasez material, y los nombres de grupos y, en particular, la de grupos profesionales, registran un estado de las luchas y de las negociaciones en relación con las designaciones oficiales y las ventajas materiales y simbólicas asociadas a ellas. El nombre de profesión que se confiere a los agentes, el título que se les otorga, es una de las retribuciones positivas a negativas (del mismo modo que el salario) en su calidad de *marco distintiva* (emblema a estigma) que recibe su *valor* de su posición en un sistema de títulos jerárquicamente organizado y contribuye así a la determinación de las posiciones relativas entre los agentes y los grupos. En consecuencia, los agentes pueden recurrir a estrategias prácticas a simbólicas destinadas a maximizar el beneficio simbólico de la nominación: renunciar, por ejemplo, a las gratificaciones económicas que cierto puesto les asegura, para ocupar una posición menos retribuida pero a la que se atribuye un nombre más prestigioso, a bien orientarse hacia posiciones cuya designación sea menos, precisa, con lo cual escapan de los efectos de la devaluación simbólica; también, al enunciar su identidad personal, pueden atribuirse un nombre que los incluya en una clase lo suficientemente vasta para que comprenda también a agentes que ocupan una posición superior, como el maestro que se dice docente.[134] De manera mas general, siempre pueden optar entre varios nombres y jugar con el carácter incierto y los efectos de evanescencia ligados a la pluralidad de las perspectivas para intentar escapar al veredicto de la taxonomía oficial.

Pero donde mejor se ve la lógica de la nominación oficial es en el caso del *titulo* —nobiliario, escolar, profesional—, que es un capital simbólico garantizado social y aun jurídicamente. Noble no es solamente quien es conocido y famoso, ni siquiera quien goza de reputación y prestigio, en una palabra, *nobilis,* sino quien es reconocido como tal por una instancia *oficial* "universal", es decir, quien es conocido y reconocido por todos. El título profesional a escolar es una especie de regla jurídica de percepción social, un ser percibido garantizado como un derecho.

[133] El diccionario de los oficios es la forma realizada de ese neutralismo social que anula a las diferencias constitutivas del espacio social tratando uniformemente todas las posiciones como *profesiones,* al precio de un cambio permanente desde el punto de vista de la definición (títulos, naturaleza de la actividad, etcétera): cuando, por ejemplo, llaman los anglosajones *profesionales* a los médicos, muestran que esos agentes son definidos por su profesión, que consideran un *atributo esencial;* al "enganchador de vagones", por el contrario, se le define solo en pequeña medida por tal atributo, que la designa simplemente como ocupante de un puesto de trabajo; en cuanto al *professeur agrégé,* es definido, como el enganchador de vagones, por una tarea, una actividad, pero también por el titulo, como el medico.

[134] La traducción del ejemplo depende de los usos de nominación no solo idiomáticos sino, sin duda, nacionales a dialectales; tradujimos por "maestro" y "docente" *instituter y enseignant,* respectivamente.

Es un capital simbólico institucionalizado, legal (y ya no solamente legitimo). Cada vez menos disociable del titulo escolar, porque el sistema escolar tiende crecientemente a representar la garantía última y única de todos los títulos profesionales, tiene un valor en si mismo, y, aunque se trata de un nombre común, funciona como un gran nombre[135] (nombre de una gran familia a nombre propio), y brinda toda suerte de beneficios simbólicos (y de bienes imposibles de adquirir con dinero de manera directa).[136] La escasez simbólica del titulo en el espacio de los nombres de profesión tiende a regir la retribución de la profesión (y no la relación entre la oferta y la demanda de cierta forma de trabajo); la retribución del titulo tiende a independizarse así de la retribución del trabajo. De esta manera, el mismo trabajo puede tener remuneraciones diferentes según los títulos de quien lo realiza (por ejemplo, titular/interino, titular/suplente, etcétera); dada que el título es en sí mismo una *institución* (como la lengua) más duradera que las características intrínsecas del trabajo, la retribución del titulo puede mantenerse a pesar de las transformaciones del trabajo y de su valor relativo: no es el valor relativo del trabajo lo que determina el valor del nombre, sino el valor institucionalizado del titulo lo que sirve de instrumento capaz de defender y mantener el valor del trabajo.[137]

Vale decir que no podemos hacer una ciencia de las clasificaciones sin hacer una ciencia de la lucha de las clasificaciones ni sin tener en cuenta la posición que en esa lucha por el poder de conocimiento, por el poder mediante el conocimiento, por el monopolio de la violencia simbólica legitima, ocupa cada uno de los agentes o grupos de agentes comprometidos, sean simples particulares dedicados a los azares de la lucha simbólica cotidiana o bien los profesionales autorizados (y a tiempo completo), entre quienes se encuentran todos los que hablan o escriben acerca de las clases sociales y que se distinguen según sus clasificaciones involucren en mayor o menor grado al Estado, detentador del monopolio de la *nominación oficial,* de la clasificación correcta, del buen orden.

Si por una parte la estructura del campo social es definida en cada momento por la estructura de la distribución del capital y de los beneficios característicos de los diferentes campos particulares, en cada uno de estos espacios puede ponerse en

[135] Por "nombre" tradujimos siempre *nom;* pero sobre todo aquí Bourdieu va a jugar también con el sentido de *nom de famille,* es decir, "apellido".

[136] El ingreso en una profesión con titulo está cada vez más estrechamente subordinado a la posesión de un titulo escolar, así como es estrecha la relación entre los títulos escolares y la retribución profesional, a diferencia de lo que se observa en los oficios sin títulos en que agentes que realizan el mismo trabajo pueden tener títulos escolares muy diferentes.

[137] Quienes poseen un mismo titulo tienden a constituirse en un grupo y a dotarse de organizaciones permanentes —colegios de médicos, asociaciones de ex-alumnos, etcétera— destinadas a asegurar la cohesión del grupo —reuniones periódicas, etcétera— y a promover sus intereses materiales y simbólicos.

juego la definición misma de lo que está en juego y las respectivas cartas de triunfo. Todo campo es el lugar de una lucha más o menos declarada por la definición de los principios legítimos de división del campo. La cuestión de la legitimidad surge de la propia posibilidad de este cuestionamiento, de esta ruptura con la *doxa* que acepta como una evidencia el orden habitual. Ahora bien, la fuerza simbólica de las partes comprometidas en esa lucha no es nunca completamente independiente de su posición en el juego, aun cuando el poder de nominación propiamente simbólico constituya una fuerza relativamente autónoma en relación con las otras formas de fuerza social. Las imposiciones de la necesidad inscrita en la estructura misma de los diferentes campos rigen aun respecto de las luchas simbólicas destinadas a conservar o transformar esa estructura: el mundo social es en gran parte algo que hacen los agentes, a cada momento; pero solo pueden deshacerlo o rehacerlo sobre la base de un conocimiento realista de lo que este mundo es y de lo que ellos pueden hacer en función de la posición que en él ocupan.

En síntesis, el trabajo científico aspira a establecer un conocimiento adecuado tanto del espacio de las relaciones objetivas entre las diferentes posiciones constitutivas del campo como de las relaciones necesarias que se establecen, por la mediación de los *habitus* de sus ocupantes, entre esas posiciones y las tomas de posición correspondientes, es decir, entre los puntos ocupados en ese espacio y los puntos de vista sobre ese espacio mismo, los cuales participan de la realidad y del devenir de ese espacio. En otras palabras, la delimitación objetiva de clases construidas, es decir, de *regiones* del espacio construido de las posiciones, permite comprender el principio y la eficacia de las estrategias clasificatorias con que los agentes aspiran a conservar o a modificar en ese espacio, y los puntos de vista sobre ese espacio mismo, la constitución de grupos organizados para la defensa de los intereses de sus miembros.

El análisis de la lucha de las clasificaciones permite mostrar la ambición politica que suele asolar la ambición gnoseológica de producir la correcta clasificación: ambición que define particularmente al *rex,* aquel a quien incumbe, según Beneveniste, *regere fines y regere sacra,* trazar, mediante la palabra, las fronteras entre los grupos, así como entre lo sagrado y lo profano, el bien y el mal, lo vulgar y lo distinguido. Para evitar hacer de la ciencia social una manera de proseguir la politica con otros rnedios, el científico debe tomar como objeto la intención de asignar a los otros a clases y decirles así lo que son y lo que han de ser (con toda la ambigüedad de la previsión); debe analizar, para repudiarla, la ambición de la visión del mundo creador, esa especie de *intuitus originarius* que haría existir las cosas conforme a la propia visión (con toda la ambigüedad de la clase marxista

que es inseparablemente ser y deber ser). Debe objetivar la ambición de objetivar, de clasificar desde afuera objetivamente, a agentes que luchan por clasificar y clasificarse. Si le sucede clasificar —cuando, por las necesidades del análisis estadístico, realiza cortes en el espacio continuo de las posiciones sociales— es precisamente para estar en condiciones de objetivar *todas* las formas de objetivación, del insulto singular a la nominación oficial, sin olvidar la pretensión, característica de la ciencia en su definición positivista y burocrática, de arbitrar esas luchas en nombre de la "neutralidad axiológica". El poder simbólico de los agentes como poder de hacer ver *—theorem—* y de *hacer creer, de producir y de imponer la clarificación legitima o legal depende, en efecto, como lo recuerda el caso del rex,* de la posición ocupada en el espacio (y en las clasificaciones que se encuentran potencialmente inscritas en él). Pero objetivar la objetivación es, ante todo, objetivar el campo de producción de las representaciones objetivadas del mundo social y, en particular, de las taxonomías legislativas, en una palabra, el campo de la producción cultural o ideológica, juego en el que el propio científico, como todos los que debaten sobre las clases sociales, está incluido.

El campo político y el efecto de las homologías

Si se quiere comprender más allá de la mitología de la toma de conciencia el paso del sentido practico de la posición ocupada, *en sí mismo disponible para diferentes explicitaciones,* a manifestaciones verdaderamente políticas es necesario ocuparse de este campo de luchas simbólicas en que los profesionales de la representación, en todos los sentidos del término, se oponen en relación con otro campo de luchas simbólicas. Quienes ocupan las posiciones dominadas en el espacio social también están situados en posiciones dominadas en el campo de la producción simbólica y no se ve bien de dónde podrían legarles los instrumentos de producción simbólica necesarios para expresar su propio punto de vista acerca de lo social si la lógica propia del campo de la producción cultural y los intereses específicos que en él se engendran no tuvieran el efecto de inclinar una fracción de los profesionales comprometidos en ese campo a ofrecer a los dominados, sobre la base de una homologia de posición, los instrumentos de ruptura con las representaciones que se engendran en la complicidad inmediata de las estructuras sociales y mentales y que tienden a asegurar la reproducción continuada del capital simbólico. El fenómeno que la tradición marxista designa como "la conciencia del exterior", es decir, la contribución que ciertos intelectuales aportan a la producción y difusión, en particular en dirección de los dominados, de una visión del mundo social que rompe con la visión dominante, solo se puede comprender sociológicamente si se toma en cuenta la homologia entre la posición dominada de los productores de bienes culturales en el campo del poder (o en la división del trabajo de

dominación) y la posición en el espacio social de los agentes más enteramente desposeídos de todo medio de producción económica y cultural. Pero la construcción del modelo del espacio social que sustenta este análisis supone una ruptura tajante con la representación unidimensional y unilineal del mundo social que sirve de base a la visión dualista según la cual el universo de las oposiciones constitutivas de la estructura social se reduciría a la oposición entre los propietarios de los medios de producción y los vendedores de fuerza de trabajo.

Las insuficiencias de la teoría marxista de las clases, y en particular su incapacidad para dar cuenta del conjunto de las diferencias objetivamente atestiguadas, son el resultado de que al reducir el mundo social al campo económico, esta teoría se condena a definir la posición social solamente por referencia a la posición en las relaciones de producción económica, así como de que ignora al mismo tiempo las posiciones ocupadas en los diferentes campos y sub-campos, en particular en las relaciones de producción cultural, y todas las oposiciones que estructuran el campo social y son irreductibles a la oposición entre propietarios y no propietarios de los medios de producción económica; construye así un mundo social unidimensional, organizado simplemente en tome a la oposición entre dos bloques (con lo cual uno de los problemas mayores pasa a ser el del *límite* entre eso dos bloques, con todos los problemas conexos, de eterna discusión, en relación con la aristocracia obrera, el "aburguesamiento" de la clase obrera, etcétera). En realidad, el espacio social es un espacio pluri-dimensional, un conjunto abierto de campos relativamente autónomos, es decir, más o menos fuerte y directamente subordinados, en su funcionamiento y sus transformaciones, al campo de la producción económica: en el interior de cada uno de los sub-espacios, los ocupantes de las posiciones dominantes y los de las posiciones dominadas se comprometen constantemente en luchas de diferentes formas (sin constituirse necesariamente por eso como grupos antagónicos).

Pero lo más importante, desde el punto de vista del problema de la ruptura del circulo de la reproducción simbólica, es que sobre la base de las homologías de posición en el interior de campos diferentes (y de lo que hay de in'variante, es decir, de universal, en la relación entre dominante y dominado) pueden instaurarse *alianzas* más o menos duraderas y siempre fundadas en un malentendido más o menos consciente. La homologia de posición entre los intelectuales y los obreros de la industria —en que los primeros ocupan dentro del campo del poder, es decir, en relación con los patrones de la industria y del comorcio, posiciones homologas a las que ocupan los obreros industriales en el espacio social en su conjunto— está en el principio de una alianza ambigua en la cual los productores culturales, dominados entre los dominantes, ofrecen a los dominados,

al precio de una especie de desviación del capital cultural acumulado, los medios para constituir objetivamente su visión del mundo y la representación de sus intereses con una teoría explicita y los instrumentos de representación institucionalizados: organizaciones sindicales, partidos, tecnologías sociales de movilización y de manifestación, etcétera.[138]

> Pero conviene evitar tratar la homologia de posición, similitud en la diferencia, como una identidad de condición (como lo hacia, por ejemplo, la ideología de las "tres P": patrón, padre, profesor, desarrollada por el movimiento izquierdista del 68). Sin duda, la misma estructura —entendida como *invariante* de las formas de las diferentes distribuciones— se vuelve a encontrar en los diferentes campos (lo cual explica la fecundidad del pensamiento analógico en sociología); sin embargo, el principio de la diferenciación es distinto en cada caso, así como lo que está en juego y la naturaleza del interés, y por lo tanto, la *economía* de las prácticas. Es importante establecer una justa jerarquización de los principios de jerarquización, es decir, de las especies de capital. El conocimiento de la jerarquía de los principios de división permite definir los limites dentro de los cuales operan los principios subordinados y, al mismo tiempo, los limites de las similitudes vinculadas a la homologia; las relaciones de los demás campos con el campo de la producción económica son a la vez relaciones de homologia estructural y relaciones de dependencia causal, donde la forma de las determinaciones causales es definida por las relaciones estructurales y la fuerza de la dominación es tanto mayor cuanto más próximas estén de las relaciones de producción económica las relaciones en las cuales esa fuerza se ejerce.

Habría que analizar los intereses específicos que los mandatarios deben a su posición en el campo político y en el sub-campo del partido o sindicato, y mostrar todos los efectos "teóricos" que estos intereses determinan. Numerosas discu-

[138] La ilustración más perfecta de este análisis puede encontrarse, gracias a los hermosos trabajos de Robert Darnton, en la historia de esa especie de revolución cultural que los dominados en el interior del campo intelectual en vías de constituirse, los Brissot, Mercier, Desmoulins, Hêbert, Marat y tantos otros, realizaron dentro del movimiento revolucionario (destrucción de las academias, dispersión de los salones, supresión de las pensiones, abolición de los privilegios) y que, al hallar su principio en el estatuto de "parias culturales", se dirigió prioritariamente contra los fundamentos simbólicos del poder, contribuyendo, mediante la "político-pornografía" y los libelos escatológicos, a la "deslegitimación", que es sin duda una de las dimensiones fundamentales del radicalismo revolucionario. (Cf., R. Darnton, "The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-Revolutionary France", *Past and Present* (51), 1971, pp. 81-115, trad. francesa en *Bohème littéraire et revolution, Le monde des livresau xune siécle,* Pads, Gallimard Seuil, 1983, pp. 7-41; sobre el caso ejemplar de Marat, de quien suele ignorarse que fue también, o primero, un mal físico, se puede leer también C. C. Gillispi: *Science and Polity in France at the End of the Old Regime,* Princeton University Press, 1980, pp. 290-330.)

siones intelectuales en torno a las "clases sociales" —pienso, por ejemplo, en el problema de la "aristocracia obrera o de los empleados jerárquicos"—[139] no hacen sino retomar los interrogantes prácticos que se imponen a los responsables políticos: siempre frente a los imperativos prácticos (a menudo contradictorios) que nacen de la lógica de la lucha dentro del campo político, tales como la necesidad de probar su representatividad o la preocupación por movilizar el mayor número posible de votos o de mandatos enfatizando la irreductibilidad de su proyecto al de los otros mandatarios, y condenados así a colocar el problema del mundo social en la lógica típicamente sustancialista de las fronteras entre los grupos y del volumen del grupo movilizable, los responsables políticos pueden intentar resolver el problema que se plantea a todo grupo preocupado por conocer y hacer reconocer su fuerza, es decir, su existencia, recurriendo a conceptos de geometría variable, como los de "clase obrera", "pueblo" o "trabajadores". Pero veríamos sobre todo que el efecto de los intereses específicos asociados a la posición que ocupan en el campo y en la competencia por imponer visiones del mundo social inclina a los teóricos y a los portavoces profesionales, es decir, a todos aquellos a quienes el lenguaje común llama *permanentes,*[140] a producir productos diferenciados, distintivos, que, dada la homologia entre el campo de los productores profesionales y el de los consumidores de opiniones, son casi automáticamente ajustados a las diferentes formas de demanda, demanda definida, en este caso más que nunca, como una demanda de diferencia, de oposición, a cuya producción ellos, por otra parte, contribuyen al permitirle hallar una expresión. Es la estructura del campo político, es decir, la relación objetiva con los ocupantes de las otras posiciones y la relación con las tomas de posición concurrentes que aquellos proponen, la que, tanto como la relación directa con los mandantes, determina las tomas de posición, es decir, la oferta de productos políticos. Dado que los intereses directamente comprometidos en la lucha por el monopolio de la expresión legitima de la verdad del mundo social tienden a ser el equivalente especifico de los intereses de los ocupantes de las posiciones homólogas en el campo social, los discursos políticos se ven afectados por una suerte de duplicidad estructural: parecen directamente destinados a los mandantes, pero en realidad se dirigen a los competidores en el campo.

139 "Empleados jerárquicos" traduce aquí *cadre.* La categoría única de *cadre* ("miembro del personal que ejerce funciones de dirección o de control en una empresa o una administración". Larousse-Lexis, 1979) no tiene equivalente exacto tan claro en nuestro castellano; los *cadres supérieurs* son los directivos, pero el conjunto de *cadres moyens* incluye a todos los obreros o empleados, excepto los directivos, a partir de un puesto como el de capataz.

140 *Permanents* son quienes trabajan para un sindicato o una agrupación politica tiempo completo; su cargo es una *permanence.*

De este modo, las tomas de posición políticas en un momento dado (por ejemplo, los resultados electorales) son el producto de un encuentro entre una oferta politica de opiniones políticas objetivadas (programas, plataformas de partidos, declaraciones, etcétera) ligada a toda la historia anterior del campo de producción, con una demanda política, en relación a su vez ligada con la historia de las relaciones entre oferta y demanda. La correlación entre las tomas de posición acerca de tal o cual problema político y las posiciones en el espacio social que podemos comprobar en un momento dado sólo la podremos comprender completamente si observamos que las clasificaciones practicadas por los votantes para hacer su elección (derecha/izquierda, por ejemplo) son el producto de todas las luchas anteriores, y que lo mismo sucede con las clasificaciones realizadas por el analista para clasificar no solo las opiniones sino también a los agentes que las expresan. Toda la historia del campo social está constantemente presente en forma materializada —instituciones tales como las permanencias de los partidos o sindicatos— y en forma incorporada —las disposiciones de los agentes que hacen funcionar esas instituciones o las combaten (con los efectos de histéresis ligados a las fidelidades)—. Todas las formas de identidad colectiva reconocida —la "clase obrera" o la CGT, los "artesanos", los "cadres" o los "proffeseurs agreges",[141] etcétera— son el producto de una larga y lenta elaboración colectiva: sin ser completamente artificial, en cuyo caso la empresa de constitución no habría tenido éxito, cada uno de los cuerpos representados dotados de una identidad social conocida y reconocida existe merced a un conjunto de instituciones que son otras tantas invenciones históricas, una sigla, *sigllum authenticum,* como decían los canonistas, un sello, un despacho y un secretariado dotado del monopolio de la firma y de *la plena potentia agendi et loquendi,* etcétera. Producto de las luchas que han tenido lugar, dentro del campo político y también fuera de él, respecto, sobre todo, del poder sobre el Estado, esta representación debe sus características especificas a la historia particular de un campo político y de un Estado particulares (lo que explica, entre otras cosas, las diferencias que separan las representaciones, de las divisiones sociales, y por lo tanto, de los grupos representados, según los países). De modo que para evitar ser atrapados por los efectos del trabajo de *naturalización* que todo grupo tiende a producir con el fin de legitimarse, de justificar plenamente su existencia, es necesario reconstruir en cada case el *trabajo histórico* cuyo producto son las divisiones sociales y la visión social de esas divisiones. La posición social adecuadamente definida en lo que permite la mejor previsión de las prácticas y de las representaciones, pero para evitar conferir a lo que antiguamente se llamaba los *estados,* a la identidad social (hoy día crecientemente identificada con la identidad profesional) el lugar del ser en la

[141] El de *professeur agrégé* es el título más alto desde el punto de vista de la jerarquía escolar; se obtiene por concurso.

antigua metafísica, es decir, la función de una esencia de la cual se desprenderían todos los aspectos de la existencia histórica —según la fórmula *operatio sequitur esse*— debemos recordar con toda claridad que ese *status*, así como el *habitus* que en él se engendra, son productos de la historia, susceptibles de ser transformados, con mayor o menor dificultad por la historia.

La clase como representación y voluntad

Pero para establecer cómo se constituye e instituye el poder de constitución y de institución que posee el portavoz autorizado —el jefe de un partido o de un sindicato, por ejemplo— no basta con dar cuenta de los intereses específicos de los teóricos o de los portavoces y de las afinidades estructurales que los unen a sus mandantes; es necesario también analizar la lógica del proceso de institución, habitualmente percibido y descrito como proceso de delegación, en el cual el mandatario recibe del grupo el poder de hacer el grupo. Podemos seguir aquí, trasponiendo sus análisis, a los historiadores del Derecho (Kantorowicz, Post, etcétera) cuando describen el misterio del ministerio, según el juego de palabras sobre *mysterium y ministerium* que tanto agrada a los canonistas. El misterio del proceso de transubstanciación que hace que el portavoz se convierta en el grupo que éi expresa solo puede ser penetrado a partir de un análisis histórico de la génesis y del funcionamiento de la *representación* por la cual el representante hace el grupo que lo hace: el portavoz dotado del pleno poder de hablar y actuar en nombre del grupo, y en primer lugar sobre el grupo, por la magia de la consigna, es el sustituto del grupo que solo existe a través de esa procuración; personificación de una persona ficticia, de una ficción social, arranca a quienes pretende representar del estado de individuos separados permitiéndoles actuar y hablar por su intermedio como un solo hombre. En contrapartida, recibe el derecho de tomarse por el grupo, de hablar y actuar como si fuera el grupo hecho hombre: *"Status est magistratus"*, *"L'Etat c'est moi"*, "El sindicato piensa que…", etcétera.

El misterio del ministerio es uno de esos casos de magia social donde una cosa o una persona se transforma en algo distinto de lo que es, donde un hombre (un ministro, obispo, delegado, diputado, secretario general, etcétera) puede identificarse y ser identificado con un conjunto de hombres, con el Pueblo, los Trabajadores, etcétera, o con una entidad social, con la Nación, el Estado, la Iglesia, el Partido. El misterio del ministerio encuentra su apogee cuando el grupo solo puede existir por la delegación en el portavoz que lo hará existir hablando por él, es decir, en su favor y en su lugar. El círculo es entonces perfecto: hace el grupo quien habla en su nombre, que aparece así como el principio del poder que ejerce

sobre aquellos que son su principio verdadero. Esta relación circular es la raíz de la ilusión carismática que hace que, finalmente, el portavoz pueda aparecer y ser visto como *causa sui.* La alienación politica encuentra su principio en el hecho de que los agentes aislados no pueden constituirse en grupo —y tanto menos cuanto más desprovistos estén simbólicamente—, es decir, en fuerza capaz de hacerse oír en el campo político, si no se despojan de su identidad en beneficio de un aparato: siempre hay que arriesgar la desposesión politica para evitar la desposesión politica. El fetichismo es, según Marx, lo que aparece cuando "los productos de la cabeza del hombre aparecen como dotados de vida propia"; el fetichismo político reside precisamente en el hecho de que el valor del personaje hipostasiado, ese producto de la cabeza del hombre, aparece como carisma, misteriosa propiedad objetiva de la persona, atractivo inasible, misterio innombrable. El ministro, ministro del culto o del Estado, guarda una relación metonímica con el grupo; es una parte del grupo, pero funciona como signo en lugar de la totalidad del grupo. Es él quien, en su calidad de sustituto totalmente real de un ser totalmente simbólico, alienta un "error de categoría", como diría Ryie, bastante parecido al del chico que, después de haber visto desfilar a los soldados que componen el regimiento, pregunta dónde está el regimiento: por su sola existencia visible constituye la pura diversidad serial de los individuos separados como persona moral, la *collectio personarum plurium* como *corporatio,* como cuerpo constituido, e incluso, por efecto de la movilización y de la manifestación, puede hacerla aparecer como un agente social.

La política es el lugar por excelencia de la eficacia simbólica, acción que se ejerce por signos capaces de producir cosas sociales, y en particular grupos. En virtud del más antiguo de los efectos metafísicos ligados a la existencia de un simbolismo, el que permite considerar como existente todo lo que puede ser *significado* (Dios o el no ser), la representación politica produce y reproduce en todo memento una forma derivada del argumento del rey de Francia calve, un argumento caro a los lógicos: cualquier enunciado predicativa que incluya a "la clase obrera" como sujeto disimula un enunciado existencial (*hay* una clase obrera). Mas, en general, todos los enunciados que tienen como sujeto un colectivo: Pueblo, Clase, Universidad, Escuela, Estado, suponen resuelta la cuestión de la existencia del grupo correspondiente y encierran esa especie de "falsificación metafísica" que se pudo denunciar en el argumento antológico. El portavoz es quien al hablar de un grupo, al hablar en lugar de un grupo, cuestiona subrepticiamente la existencia del grupo, instituye ese grupo, por la operación de magia inherente a todo acto de nominación. Por eso debe procederse a una critica de la razón politica, intrínsecamente inclinada a abusos de lenguaje, que son abusos de poder, si se

quiere plantear el problema por el que debiera comenzar toda sociología: el de la existencia y el del modo de existencia de los colectivos.

La clase existe en la medida, y solo en la medida, en que mandatarios dotados de *la plena potentia agendi* puedan estar y sentirse autorizados a hablar en su *nombre* — según la ecuación "El Partido es la clase obrera" o "la clase obrera es el Partido", formula que reproduce la ecuación de los canonistas "la Iglesia es el Papa (o los obispos), el Papa (o los obispos) son la Iglesia"— y hacerla existir así como una fuerza real dentro del campo político. El modo de existencia de lo que hoy, en muchas sociedades (evidentemente diferentes) se llama la "clase obrera" es en verdad paradójico: se trata de una especie de *existencia mental,* de una existencia en el pensamiento de buena parte de los que las taxonomías designan como obreros, pero también en el pensamiento de los ocupantes de las posiciones más alejadas de aquellos en el espacio social; ésta existencia casi universalmente reconocida se basa, a su vez, en la existencia de una *clase obrera en representación,* es decir, de aparatos políticos y sindicales y de portavoces permanentes, vitalmente interesados en creer que tal clase existe y en hacérselo creer tanto a quienes se vinculan como a quienes se excluyen de ella, y capaces de *hacer hablar* a la "clase obrera" y con una voz única evocarla como se evoca a los espíritus, de invocarla como se invoca a los dioses o a los santos patronos, es decir, de exhibirla simbólicamente por medio de La *manifestación,* especie de despliegue teatral de la clase representada con el cuerpo de los representantes permanentes y toda la simbología constitutiva de su existencia: siglas, emblemas, insignias por una parte, y por la otra, la fracción más convencida de los creyentes que, por su presencia, permiten a los representantes ofrecer la representación de su representatividad. Esta clase obrera como "voluntad y representación" (según el notable titulo de Schopenhauer) no tiene nada de la clase en acto, grupo real realmente movilizado que evocaba la tradición marxista: no por eso es menos real, pero su realidad es aquella realidad mágica que (según Durkheim y Mauss) define las instituciones como ficciones sociales. Verdadero cuerpo místico, creada al precio de un inmenso trabajo histórico de invención teórica y práctica, comonzando por el del propio Marx, y recreada sin cesar al precio de los numerables y siempre renovados esfuerzos y sacrificios necesarios para producir y reproducir la creencia y la institución encargada de asegurar la reproducción de la creencia, existe en y a través del cuerpo de los mandatarios que le dan un habla y una presencia visible y en la creencia en su existencia que ese cuerpo de plenipotenciarios consigue imponer, por su mera existencia y sus representaciones, sobre la base de las afinidades que unen objetivamente a los miembros de la misma "clase en el papel"

como grupo probable.[142] El éxito histórico de la teoría marxista, la primera de las teorías sociales con pretensión científica tan completamente realizada en el mundo social, contribuye así a que la teoría del mundo social menos capaz de integrar el *efecto de teoría* —que más que ninguna otra ejerció— represente hoy sin duda el obstáculo más poderoso al proceso de la teoría adecuada del mundo social al que contribuyera, en otros tiempos, más que ninguna otra.

[142] Para un análisis parecido de la relación entre el grupo de parentesco "en el papel" y el grupo de parentesco práctico como "representación y voluntad", *cf.,* Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique,* Ginebra, Droz, 1972, y *Le sens pratique,* Paris, Minuit, 1980.